sans phrase

Zeitschrift für Ideologiekritik
Heft 10, Frühjahr 2017

Thomas von der Osten-Sacken: Der Blick auf den Nahen Osten. Gespräch mit Florian Markl
Diskussionen über die USA und Donald Trump
Gerhard Scheit: Das Appeasement der Souveränisten. Geert Wilders in der *Weltwoche*
Markus Bitterolf: Oswald Mosley und die Wandlungen des autoritären Charakters in England
Manfred Dahlmann: Autarkie ist Regression. Ausschnitte aus einem Gespräch mit Gerhard Scheit
Frederik Fuß: Menschenrechte in Guantanamo – oder: Die Grenzen des juristischen Verstands
Karl Pfeifer: Der Fall Benssouson
David Hellbrück: Konsequente Souveränisten. Reichsbürger als militante Querulanten
Klaus Thörner: Arbeitswahn und Judenhass bei Martin Luther
Dorothea Born: Sind wir nicht alle Eisbären? Die Klimawandel-Ikone in Deutschland und den USA
H. v. Z.: Die Wiederkehr F. D. Roosevelts als Donald Trump in Elsässers *Compact*
Lea Fink: Erkenntnis in Gefahr
Lars Fischer: Zur Beziehung zwischen Gershom Scholem und Theodor W. Adorno
David Hellbrück: Claude Lanzmann in Wien
Adorno in Teheran
Günther Anders: Über die Esoterik der philosophischen Sprache – His-Dur – Fortsetzung des Dialogs über Esoterik / Konrad Paul Liessmann: Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Anders und Adorno / Günther Anders: Adorno-Gespräch – Die entscheidende Divergenz – Die entscheidende Konvergenz / Gerhard Oberschlick: Editorische Anmerkungen / Günther Anders: Letzter Nachtspruch
Christoph Hesse: In vergnügt lärmender Verzweiflung – George Grosz
Gerhard Scheit: Einheit im Widerspruch. Zur Kafka-Deutung von Anders und Adorno
Renate Göllner: Die lesbische Frau, das zweite Sein und die sexuelle Gewalt. Simone de Beauvoir
Dieter Sturm: Entschärfung der Subjektphilosophie, Verdrängung der Gesellschaftskritik.
Alfred Schmidt: Lévi-Strauss versus Sartre
Manfred Dahlmann: Das Rätsel der Macht. Zur Kritik Michel Foucaults
Andreas George: C. Schmitts Begriff des Politischen und der Antisemitismus als seine Konsequenz
Rolf Bossart: Wieder anfangen mit Freud. Klaus Heinrich zum 90. Geburtstag

Parataxis

Thomas von der Osten-Sacken	Wahn und Wirklichkeit: Der Blick auf den Nahen Osten. Ausschnitte aus einem *Mena-Watch*-Gespräch mit Florian Markl	7
Diskussion	Zwischen den Projektionen. Aus einer Diskussion über die USA und Donald Trump (Marlene Gallner, Simon Gansinger, David Hellbrück, Florian Markl, Ljiljana Radonić, Gerhard Scheit)	13
Simone Dinah Hartmann	„Insgesamt wird die Situation für Israel viel gefährlicher." Aus einem Gespräch über die neue US-Administration mit Ljiljana Radonić und Gerhard Scheit	25
Gerhard Scheit	Das Appeasement der Souveränisten. Geert Wilders in der *Weltwoche*	29
Markus Bitterolf	Zwischen Schmitt und Keynes. Oswald Mosley und die Wandlungen des autoritären Charakters in Großbritannien	30
Manfred Dahlmann	Autarkie ist Regression. Ausschnitte aus einem Gespräch mit Gerhard Scheit	41
Frederik Fuß	Nicht-Orte im (Un-)Recht. Menschenrechte in Guantanamo – oder: Die Grenzen des juristischen Verstands	46
Karl Pfeifer	Der Fall Bensoussan	52
David Hellbrück	Konsequente Souveränisten. Reichsbürger als militante Querulanten	53
Klaus Thörner	„Er hat in Wahrheit unsere Lage sehr gefährlich gemacht." Arbeitswahn und Judenhass bei Martin Luther.	62
Dorothea Born	Sind wir nicht alle Eisbären? Die Klimawandel-Ikone in Deutschland und den USA	68
H. v. Z.	Die Wiederkehr F. D. Roosevelts als Donald Trump in Elsässers *Compact*	75
Lea Fink	Erkenntnis in Gefahr	76
Lars Fischer	Zur Beziehung zwischen Gershom Scholem und Theodor W. Adorno	85
David Hellbrück	Claude Lanzmann in Wien	92
Auszug	Adorno in Teheran	94

Essays

Günther Anders	Über die Esoterik der philosophischen Sprache	98
Günther Anders	His-Dur	115
Günther Anders	Fortsetzung des Dialogs über Esoterik	116
Konrad Paul Liessmann	Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Anders und Adorno	121
Günther Anders	Adorno-Gespräch	128
Günther Anders	Die entscheidende Divergenz	131
Günther Anders	Die entscheidende Konvergenz	132
Gerhard Oberschlick	Editorische Bemerkungen	133
Günther Anders	Letzter Nachtspruch	139
Christoph Hesse	In vergnügt lärmender Verzweiflung. George Grosz: Briefe eines Europamüden	140
Gerhard Scheit	Einheit im Widerspruch. Zur Kafka-Deutung von Günther Anders und Theodor W. Adorno	155
Renate Göllner	Die lesbische Frau, das zweite Sein und die sexuelle Gewalt. Versuch über Simone de Beauvoir	167
Dieter Sturm	Entschärfung der Subjektphilosophie, Verdrängung der Gesellschaftskritik. Eine 30 Jahre zu spät gekommene Rezension	182
Alfred Schmidt	Lévi-Strauss versus Sartre	192
Manfred Dahlmann	Das Rätsel der Macht	223
Andreas George	Der Inbegriff des Politischen. Carl Schmitts Begriff des Politischen und der Antisemitismus als seine Konsequenz	239
Rolf Bossart	Wieder anfangen mit Freud. Über die Haltbarkeit der Zivilisation: Klaus Heinrich zum 90. Geburtstag	258

Mehrdad und drei weitere Personen sitzen in einem Zimmer. Die drei heißen: Emal, Sadat und Adam.

ADAM Und, wo kommst du her?
MEHRDAD Aus dem Iran, Teheran.
EMAL Warum hast du den Iran verlassen?
SADAT Den Iran nennen wir London, besonders Teheran. Dort kann man gut Geld verdienen. Aber für uns Afghanen ist es schwierig, im Iran eine Aufenthaltsgenehmigung zu bekommen.
MEHRDAD Ja, das verstehe ich. Im Iran zu leben, ist für alle Menschen schwierig. Besonderes für Iraner.
ADAM Und? Warum bist du hier?
MEHRDAD Einfach so, Schwierigkeiten gehabt.
EMAL Bist du Schiite?
MEHRDAD Ist nicht wichtig.
SADAT Wir sind alle Brüder. Wir Muslime müssen zusammenhalten.
ADAM Im Kampf gegen die Amerikaner haben viele Muslime uns im Stich gelassen, obwohl wir Brüder waren.
EMAL Ja, aber jetzt ist eine andere Zeit. Kämpfen mit leeren Händen ist sinnlos und die Amerikaner sind bis an die Zähne bewaffnet.
SADAT Wir können nicht mehr kämpfen. Ich selbst habe viele Verletzungen. Z. B. habe ich noch eine Kugel in meinem Bein. Vom Krieg sind zunächst nur wir einfachen Menschen betroffen.
MEHRDAD Ihr meint, dass ihr mit Ahmad Schah Masoud zusammengekämpft habt?
ADAM Nein. Er war ein Verräter. Wir haben für Mola Omar gekämpft.
MEHRDAD Halt Taliban, oder?
EMAL Emarate Islami heißt das. Die Leute nennen es Taliban, um uns schlecht zu machen.
MEHRDAD Ach so. Euch geht es um die Bezeichnung? Ich verstehe.
SADAT Es ist Zeit zu beten. Steht alle auf.
MEHRDAD Ich bin ein bisschen müde, ich werde es später alleine machen.
EMAL Wenn Allah uns ruft, sollten wir uns sofort nach ihm richten. Müdigkeit ist eine Verschwörung des Teufels.
MEHRDAD Ich verstehe. Ich mache es trotzdem später.
ADAM Wo wir jetzt zu viert in einem Zimmer wohnen, wäre es besser, wenn wir gemeinsam kochen und beten. Wir stehen immer in der früh auf um zu beten, da werden wir dich auch wecken.
MEHRDAD Scheiße. Nicht im Ernst, oder?
ADAM Was? Was hast du gesagt?
MEHRDAD Nichts. Ich freue mich schon.
SADAT In dieser Zeit, in der wir alle auf unser Asyl warten, ist es das Beste zu beten, damit Allah uns hilft.
EMAL Jetzt ist Schluss mit reden, jetzt wird gebetet.
Die Drei stehen auf und beten zu den Zuschauern, während Mehrdad sich hinlegt. Eine kurze Zeit lang beten die drei in Stille und Ruhe. Als sie fertig sind, wenden sie sich an Mehrdad.
ADAM Steh auf. Du darfst dich nicht hinlegen.
MEHRDAD Was? Warum denn?

EMAL Siehst du den heiligen Koran im Schrank nicht? Das ist respektlos, dem heiligen Koran und Allah gegenüber.
MEHRDAD Das heißt, ich soll im Stehen schlafen? Oder einfach gar nicht schlafen?
SADAT Allah hat uns Menschen die Nacht geschenkt, um uns auszuruhen. Aber zu anderen Tageszeiten dürfen wir uns nicht im Angesicht des Korans hinlegen.
MEHRDAD Können wir den Koran nicht in der Küche oder woanders aufbewahren? Damit wir einfach das machen können, was wir wollen?
ADAM In der Küche gibt es keinen Platz für die heilige Schrift. Das heilige Buch hat an der bestmöglichen Stelle zu liegen. Jetzt steh sofort auf.
EMAL Ja, steh auf und setz dich auf dein Bett. Sadat will für uns alle aus dem Koran vorlesen.
MEHRDAD Wisst ihr was? Ich bin überhaupt kein Muslim. Ich bin hier, weil ich an so was nicht glaube und deswegen musste ich fliehen. Im Iran wollten sie mich umbringen und ich bin froh weg zu sein. Hier und jetzt will ich in Ruhe gelassen werden. Versteht ihr das?
ADAM Ist mir scheißegal, ob du Muslim bist oder nicht. Obwohl, jetzt wo du kein Muslim bist, ist es noch schlimmer. Du musst den Koran mehr respektieren. Steh auf.
EMAL Steh sofort auf, sonst gibt es Ärger.
MEHRDAD Okay, alles easy. Ich stehe schon auf. Aber jetzt, da ich aufgestanden bin, möchte ich euch etwas sagen. Ich respektiere den Koran und den Islam sehr. Deswegen bin ich dafür, dass wir dieses Buch ins WC legen, dann kann ich meinen Arsch damit abwischen. Ich ficke euch und euren Allah und eure beschissene Religion. Ich hasse euch alle, ihr beschissenen Muslime. Ich musste mein Land wegen dem Islam verlassen und als Flüchtling hierherkommen und hier lasst ihr mich noch nicht in Ruhe?
Alle drei Ex-Taliban-Soldaten stehen auf und wollen auf ihn losgehen. Erzähler/in kommt herein und alle vier Schauspieler bleiben stehen.

ERZÄHLER/IN Stopp. Wahrscheinlich könnt ihr euch schon denken, was mit ihm passieren wird, oder? Habt ihr nicht in den Nachrichten etwas darüber gehört? Wollt ihr weiterschauen?
Drei bewaffnete Männer kommen herein und schießen herum.
ERZÄHLER/IN Nein, nein. Ihr kommt später dran. Nicht jetzt. Los, raus mit euch.
Die drei bewaffneten Männer verlassen die Bühne, während zwei Priester hereinkommen. Die Priester singen bei ihrem Gang auf die Bühne christliche Lieder.
PRIESTER Im Namen von Jesus Christus. Wir hoffen, dass der Gott ihn mit offenen Armen zu sich nimmt.
ERZÄHLER/IN Ja, das wäre sehr traurig. Ein Atheist, der von Muslimen umgebracht wird und ein christliches Begräbnis bekommt. Der arme Kerl. Aber nein, die Priester liegen auch falsch, auch sie kommen erst noch später dran ... Raus mit euch. Okay, Mehrdad und die anderen, jetzt könnt ihr weitermachen. Bei drei.
Die Priester gehen hinaus.

ERZÄHLER/IN Eins, zwei, drei.
Alle drei laufen auf Mehrdad zu. Er sieht sich gezwungen, wegzulaufen.
ADAM Nimm das Küchenmesser. Sein Blut ist halal.
EMAL Wir müssen ihn umbringen, sonst wird Allah uns in die Hölle schicken.
Alle vier laufen über die Bühne und ziehen Runden. Die Bühne wird dunkel und eine schwarz gekleidete Person kommt mit zwei Bäumen in der Hand auf die Bühne. Auf der Leinwand hinten werden Aufnahmen

von einem Wald in der Nacht projiziert. Mehrdad versteckt sich hinter einem der Bäume, die die schwarz gekleidete Person in der Hand hält.
ADAM Wir werden dich finden und umbringen.
EMAL Du kannst nicht die ganze Nacht im Wald bleiben. Entweder wir kriegen dich, oder die Wölfe.
SADAT In Österreich gibt es keine Wölfe, du Idiot.
EMAL Er ist neu hier, er hat keine Ahnung.
ADAM Du Scheißungläubiger. Wir werden die Arbeit beenden, die die iranische Regierung nicht fertiggebracht hat.
EMAL Wir werden Tage auf dich warten. Auch Jahre, solange bis wir dein dreckiges Blut auf dem Land der Ungläubigen vergießen können. Das war ein guter Satz, oder?
MEHRDAD Scheiße, dieses Mal komme ich nicht lebendig davon.

MEHRDAD *spricht direkt zum Publikum* Ich werde heute und hier umgebracht. Wenigstens sieht es so aus. Wenn sie mich heute nicht umbringen, dann versucht womöglich noch ein Österreicher, es zu machen. Mir wurde gesagt, was in der Zukunft passieren wird. Der/Die Erzähler/in hat es mir gesagt. Oder ist das auch nur noch eine Lüge, die man mir erzählt hat? Ein Österreicher wird versuchen, mich mit dem Auto in voller Absicht zu überfahren. Wenn ich die Nacht überlebe, werde ich diese Geschichte eines Tages erzählen.
SADAT So schlecht hat er gar nicht ausgesehen. Sollten wir ihn nicht vielleicht eine Runde ficken?
ADAM Ja, im Namen Allahs ficken wir den Ungläubigen. Möge Allah uns ins Paradies lassen.
EMAL Enschaallah.
SADAT Also, wir werden dich umbringen, aber zuerst ficken wir dich und dann bringen wir dich um. Du kannst froh sein, dass drei Muslime dich ficken und umbringen. Vielleicht wird auch der barmherzige Allah dir verzeihen und dich weniger in der Hölle schmoren lassen.

Szene aus dem Stück *Zwischen uns und denen liegt …* von Amirabbas Gudarzi.

Amirabbas Gudarzi wurde 1986 in Teheran geboren, wo er auf einer Schule für Film und Theater erste Erfahrungen beim Schreiben und Inszenieren von Stücken sammeln konnte. Von 2004 bis 2008 absolvierte er an der Universität für Kunst und Architektur in Teheran ein Studium der Dramaturgie. Während der Studienzeit schrieb er Drehbücher fürs Fernsehen und arbeitete als unabhängiger Filmemacher, um seine anderen künstlerischen Aktivitäten, vor allem Theaterproduktionen im Untergrund und Kurzfilme, zu finanzieren. Er schrieb und inszenierte fast 20 Theaterstücke, einige von ihnen sowie Kurzgeschichten und Gedichte veröffentlichte er auf seinem Blog, der 2009 von den iranischen Behörden stillgelegt wurde. Trotz der extrem widrigen Bedingungen für künstlerische Arbeit in der Islamischen Republik Iran – Gudarzi wurde wegen seiner Stücke mehrmals festgenommen – setzte er seine Aktivitäten fort, bis er nach der Niederschlagung der Proteste 2009 schließlich aus dem Land fliehen musste. Er lebt heute in Wien und arbeitet unter anderem an der Übersetzung von Thomas Bernhards *Heldenplatz* ins Persische. Eine Publikation seiner neueren Stücke in deutscher Sprache, darunter auch *Zwischen uns und denen liegt …*, wird gerade vorbereitet, das erste davon, *Damavand, erloschener Vulkan*, entstand noch im Iran und wurde kurz nach seiner Flucht von Esther Marian ins Deutsche übersetzt.

Thomas von der Osten-Sacken

Wahn und Wirklichkeit: Der Blick auf den Nahen Osten

Ausschnitte aus einem *Mena-Watch*-Gespräch mit Florian Markl

(3. Oktober 2016, Republikanischer Club, Wien)

Was meinen wir mit Wahn und Wirklichkeit? Wie schon in unserem Einladungstext angeführt, gibt es eine bemerkenswerte Diskrepanz zwischen dem, was sich im Nahen Osten gegenwärtig abspielt, und dem, wie in westlichen, in europäischen Medien zumal, darüber berichtet wird. In diesen Medien ist oftmals die Rede davon, dass speziell der Westen in Wirklichkeit für alle diese Krisen, Kriege und sonstigen Katastrophen im Nahen Osten verantwortlich ist. Gewissermaßen paradigmatisch dafür kann man einen Blick auf ein Buch von Michael Lüders, das jüngste Buch von Michael Lüders werfen, der zumindest in deutschsprachigen Medien ein gern gesehener Nahostexperte ist oder zumindest als solcher gilt. Der Untertitel dieses Buches lautet „Was westliche Politik im Orient anrichtet". Es geht Lüders, wie er schon auf den ersten Seiten schreibt, um eine Abrechnung mit westlicher Politik, die im Nahen Osten, wie er sagt, „vielfach verbrannte Erde hinterlassen hat". „Wer die Konflikte der Gegenwart, darunter den Vormarsch des Islamischen Staats, den Atomkonflikt mit dem Iran oder den Krieg in Syrien verstehen will, muss sich mit westlicher Politik befassen, mit ihrer Einflussnahme auf die Region seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges." Also das ist für Lüders der Schlüssel zum Verständnis des Nahen Ostens. Auch wenn der Westen, wie er sagt, „nicht der alleinige Brandstifter ist, so ist er doch ein sehr verlässlicher. Die Grundmuster westlicher Intervention in der arabisch-islamischen Welt hätten sich über Jahrzehnte nicht verändert. Für Lüders gilt, was in anderer Weise auch für sogenannte Journalisten wie Jürgen Todenhöfer und andere gilt: Die USA sind die Bösen, die immer intervenieren, aus niedrigsten Motiven; vor allem herbeizitiert wird natürlich die Gier nach Öl oder Rohstoffen im Allgemeinen. Todenhöfer etwa schreibt: Der Terrorismus, „so schrecklich er für seine Opfer in Ost und West war, störte die amerikanischen Weststrategen nie wirklich. Im Gegenteil", schreibt er, „er lieferte wichtige Vorwände, um mit Zustimmung der US-Wähler immer wieder auf der Achse des Öls und des Erdgases, der sogenannten Achse des Bösen, zu intervenieren." Wir wollen darüber sprechen, wie solche Vorstellungen, solche Einschätzungen der Lage im Nahen Osten zustande kommen, die mit der Realität wie gesagt nur höchstens am Rande zu tun haben. Thomas von der Osten-Sacken kennt ganz besonders gut die Verhältnisse im Irak, und auch deshalb wollen wir uns zuerst mit dem Irak auseinandersetzen. Verfolgt man die deutschsprachige Medienberichterstattung, so wird über den Irak ja ungefähr folgendes Bild entwickelt: Nach einer Zeit großer Probleme gebe es jetzt so etwas wie ein gemeinsames Handeln. Die USA zusammen mit irakischen Einheiten, der regulären irakischen Armee, aber auch mit schiitischen Verbänden, teils in offener, teils in heimlicher Kooperation mit dem Iran, würden jetzt im Kampf gegen den IS wenigstens an einem Strang ziehen. Insbesondere ist immer wieder die Rede davon, dass die Befreiung Mossuls aus den Händen des Islamischen Staats unmittelbar bevorstünde, und gelegentlich werden

sogar konkrete Termine dafür in die Welt gesetzt. [Diese Befreiung hat mittlerweile begonnen. Der Kampf gestaltet sich offenbar genauso schwierig, wie zu befürchten war. Gerade eben erst wurden die Vorstöße nach einigen Berichten über zahlreiche zivile Opfer unterbrochen. Anm. v. Florian Markl, 4. 4. 2017] Wie stellt sich die Lage im Irak, aus dem Thomas von der Osten-Sacken gerade erst zurückgekommen ist, dar? Ist der Sturz Mossuls nur mehr eine Frage der Zeit, und, sollte das passieren, ist dann alles eitel Wonne?

Als erstes: Ich hoffe, dass diese Offensive jetzt nicht stattfindet, die sogenannte Befreiung Mossuls, so kurz vor Beginn des Winters. Erdogan allerdings hat vor vier Tagen angekündigt, es werde am 19. Oktober sein, dass die vereinigten Armeen des Iran, schiitischer Milizen, der USA, der irakischen Kurden, der offiziellen irakischen Armee, französischer Einheiten und auch der Türken, die dort niemand haben will, Mossul erstürmen werden. Sehr ungewöhnlich in der Kriegsführung, dem Gegner zu sagen, wann man seine große Offensive beginnt. Könnte also natürlich auch sehr gut psychologische Kriegsführung sein, um den Islamischen Staat, der ja Mossul kontrolliert, zu verwirren und derweil andere strategische Orte einzunehmen. Insgesamt sieht es nämlich so aus: Mossul hat 1,7 Millionen Einwohner, und es gibt keinerlei Strategie im Irak, was man eigentlich mit den Gebieten zu machen gedenkt, die man aus der Kontrolle des Islamischen Staats befreit. Also Orte, die 2014 befreit wurden, wie etwa Jalawla, das südlich von Irakisch-Kurdistan liegt, sind bis heute de facto Geisterstädte, in die bislang kaum die ehemaligen Bewohner zurückgesiedelt werden, weil ganz unterschiedliche Akteure für sich beanspruchen, die Kontrolle über diese Orte auszuüben. Es gibt einfach im Irak zu große Spannungen zwischen den meist sunnitischen Arabern, die in den Gebieten leben, die vom Islamischen Staat kontrolliert werden, und Akteuren wie schiitischen Milizen, die unter direkter Kontrolle auch der iranischen Regierung und nicht der irakischen Zentralregierung stehen. Diese schiitischen Milizen haben erklärt: Wo immer ein Schiit gestorben ist, also zum „Märtyrer" geworden ist, sei heiliger schiitischer Boden – was die konfessionellen Spannungen natürlich weiter anheizt und keineswegs zur Deeskalation beiträgt. Nun sind sämtliche Städte, die bisher unter großen Verlusten an Menschenleben und unglaublichen Zerstörungen zurückerobert wurden, wie etwa Falludscha und Ramadi im sogenannten Sunnitischen Dreieck, Orte gewesen, in denen drei-, vierhunderttausend Menschen gelebt haben. Mossul aber ist die zweitgrößte Stadt des Irak mit 1,7 Millionen Menschen, und die UNO warnt, sollte das geschehen, dass bis zu 700 000 Bewohner aus Mossul flüchten könnten. Vor allen Dingen nach Irakisch-Kurdistan, wo im Augenblick schon 1,6 Millionen Binnenvertriebene und Flüchtlinge aus dem Zentralirak und Syrien notdürftig untergebracht sind, was sich hierzulande kaum jemand in den Dimensionen vorstellen kann. Irakisch-Kurdistan hat eine Bevölkerung von 4,5 Millionen, dazu kommen jetzt 1,5 Millionen Flüchtlinge. Sollten jetzt noch einmal 500 000 bis 700 000 dazukommen in einer schon jetzt sehr angespannten Situation, wird das existenziell langsam bedrohlich oder auch kaum noch bewältigbar, weil in einigen Gebieten inzwischen jeder Zweite, jeder Dritte entweder irakischer Binnenvertriebener aus dem Zentralirak oder syrischer Flüchtling ist. Zusätzlich fehlt eine überzeugende Planung, was geschehen soll, wenn Mossul dann erobert beziehungsweise befreit sein wird. Warum? Weil eigentlich das Ganze nicht wirklich mit dem Nahen Osten zu tun hat, sondern mit Obamas Außenpolitik. Präsident Barack Obama hat nun nämlich das große Problem, dass seine Amtszeit sich unwiderruflich dem Ende nähert. Und die Befreiung Mossuls vom IS bis Januar wäre da noch ein so dringend ersehnter Erfolg. Leider ist es aber so: Die Situation vor Ort im Nahen Osten oder im Irak ist momentan derart verrückt, dass man mit ein wenig Empathie für die Menschen und deren Situation fast sagen möchte, es wäre unter Umständen besser, Mossul bliebe noch sechs bis zwölf Monate unter der Kontrolle des Islamischen Staates. Der ist immerhin in der Lage, dort ein Minimum an Service anzubieten, also Wasser, Strom etc. pp. Die Leute aus Mossul, die echte Probleme mit dem IS haben, sind geflohen oder umgebracht worden, Mossul gilt im Irak als die konservativste aller Städte. Das heißt, es ist eine der Städte, wo die Zustimmung oder zumindest Duldung dieser schariatischen, dschihadistischen Kontrolle durch den Islamischen Staat vergleichsweise groß ist. Was natürlich auch heißt: Wenn man Mossul befreit, müsste es ganz ernsthafte Wiederaufbauprogramme geben, die auch so etwas

wie Reeducation beinhalten müssten, weil sich sonst wohl sehr schnell in Mossul die nächste radikalislamistische Organisation bilden würde. Die Stadt nämlich ist traditionell im Irak ein Ort gewesen, aus der sehr viele der hohen Baath-Funktionäre stammen und wo auch die Akzeptanz von Saddam Husseins Herrschaft vergleichsweise größer gewesen ist als in den meisten anderen Teilen des Irak. Aus Mossul stammten auch früher schon sehr viele Islamisten und Dschihadisten. Das Szenario – unter unglaublichen Zerstörungen wird jetzt diese Stadt „befreit", ein Großteil der Bevölkerung flieht oder wird vom Islamischen Staat als Geiseln genommen, das eine klassische Militärstrategie des Islamischen Staats ist, die er auch jetzt in Syrien anwendet – und danach beanspruchen unterschiedlichste Akteure – schiitische Milizen, Kurden etc. – Teile von Mossul, ohne dass es einen zentralen Hegemon gäbe, der sagt: So und so wird das gemacht, und das garantiere ich – dieses Szenario, denke ich, wird nur zu wesentlich mehr Chaos führen und die Probleme, die in anderen Teilen der Region ohnehin schon sehr virulent sind, noch weiter verschärfen. Also aus kurdischer Sicht – und ich war bis vor vier Tagen in Irakisch-Kurdistan – stellt sich momentan vor allem die große Frage: Was machen wir jetzt mit weiteren 700 000 Flüchtlingen, wo wirklich jedes Flüchtlingslager aus allen Nähten platzt und die Grundversorgung von Flüchtlingen und Binnenvertriebenen jährlich schlechter wird? Und diese Frage weiß derzeit niemand zu beantworten.

Du hast schon erwähnt, es sind ja einige Orte jetzt schon befreit worden aus der Herrschaft des Islamischen Staates. Welche Erfahrungen gibt es bisher? Wie haben sich die Befreier, die ja in aller Regel schiitische, vom Iran kontrollierte Milizen sind, verhalten?

Es ist unterschiedlich. Also Ramadi war im Frühjahr dieses Jahres ein absolutes Negativbeispiel, wo im Prinzip die verschiedenen schiitischen Milizen an vorderster Front gekämpft haben und es zu ganz massiven Übergriffen, Verschleppungen kam. Diese ganzen Auseinandersetzungen im Nahen Osten sind ja hauptsächlich ein Krieg gegen Zivilisten, und die Frage ist: Wem gelingt es, den Zivilisten der Gegenseite am meisten Schaden zuzufügen? Kombattanten stellen ja die kleinste Gruppe an Verletzten und Getöteten. Das ist vor allem die Kriegsführung Assads und Russlands, die sich zu 90 Prozent gegen Zivilisten richtet. Die Waffen, die eingesetzt werden, sollen ja ganz bewusst größtmöglichen Schaden unter Zivilisten anrichten, ob Chemiewaffen, *barrel bombs* oder Phosphorbomben, ob man gezielt Krankenhäuser oder White-Helmets-Geschäftsstellen angreift. Den Kombattanten schadet das in der Regel unmittelbar nur wenig. Auch der IS geht so vor, wenn er einen Ort wirklich verteidigen will, so gerät das zu einer blutige Schlacht, Haus um Haus, Straße um Straße, die Monate dauern kann und bei der die Zivilbevölkerung zu Geiseln genommen wird. Das Ziel der Djihadisten ist ja nicht zu überleben, sondern das Martyrium. Das macht auch im Kampf einen Unterschied ums Ganze, wenn ich weiß, mein Gegner kämpft mit allen Mitteln und bis zur Selbstvernichtung.

In Falludscha, das vor kurzem befreit worden ist, war es zumindest die irakische Armee, die gekämpft und die Stadt schließlich eingenommen hat, die schiitischen Milizen sollten sich eher im Hintergrund halten. Und Falludscha ist jetzt auch eher einer der Orte, an den die ersten Familien zurückkehren. Von Seiten der irakischen Armee ist es möglich, diese ganzen Schia-Sunni-Spannungen ein bisschen zu deeskalieren. Über lokale Vertretungen, *lokal councils*, Selbstverwaltungsorganisationen, versucht man jetzt die Rücksiedlung nach Falludscha zu organisieren. Schätzungen allerdings lauten, dass, um alleine diese Gebiete wieder aufzubauen, etwa 17 Milliarden Dollar benötigt werden. Aber das ist die Kehrseite der Medaille: dieses Geld ist einfach nicht da.

Du hast die Kurden angesprochen, die ja in dem europäischen Blick auf den Nahen Osten in dem ganzen Grauen noch als Lichtblick gehandelt werden. Es ist oft die Rede davon, dass die Kurden mehr oder minder de facto vor der Schaffung eines eigenen Staates stünden; manche linke Beobachter sprechen im Zusammenhang mit syrischen Kurden sogar von sozialrevolutionären Vorgängen, die da stattfinden würden in den von den Kurden gehaltenen Gebieten. Stehen wir vor dem großen Durchbruch der Kurden, oder wer sind denn „die Kurden" eigentlich, und wer ist denn eigentlich gemeint, wenn hierzulande von „den Kurden" die Rede ist?

Das ist eine gute Frage. Ich weiß es nicht. Kurden sind eine der beliebtesten deutschen und österreichischen Projektionsflächen. Die Kurden als der

Inbegriff des geschlossenen Volkes, das sozusagen als organische Einheit, das gute, aber unterdrückte Bergvolk, für seine natürlichen Rechte kämpft. De facto gehen sämtliche Bruchlinien des Nahen Ostens – also Iran, Syrien, Russland auf der einen Seite gegen Türkei, Saudi-Arabien, syrische Rebellen auf der anderen Seite – mitten durch die kurdischen Parteien hindurch und damit auch durch „die Kurden". Wenn man von kurdischen Parteien als mehr oder weniger legitimen oder illegitimen Interessensvertretungen spricht, dann hat man auf der einen Seite bislang – das ändert sich gerade durch die Nachwirkungen von Obamas Außenpolitik – etwa die PKK mit ihren Schwesterorganisationen, also der PYD in Syrien, die traditionell eher dieser iranisch-russischen Achse zuzurechnen sind und ja auch nie Teil der sogenannten syrischen Revolution waren, sondern von Anfang an eine Art von Kooperations-, wenn nicht Stillhaltedeal mit Assad hatten. Und auf der anderen Seite sind dann im Irak die mit ihnen eher liierten Parteien, etwa die Patriotische Union Kurdistans (PUK), die dafür bekannt ist, dass sie traditionell recht enge Beziehungen zum Iran unterhält. Dagegen steht die Kurdisch-Demokratische Partei (KDP) unter Präsident Barzani mit entsprechenden Dependancen im Iran, in Syrien, schwächer in der Türkei, die recht eng mit der Türkei verbündet ist. Barzani hatte auch insgeheim gehofft, dass etwa die türkisch-kurdische HDP letztes Jahr bei den Wahlen in der Türkei nicht die Zehn-Prozent-Hürde nimmt. Ich war während dieser Wahlen in Duhok in Irakisch-Kurdistan, und es gab keine einzige Jubelveranstaltung. Heimlich haben dann morgens um eins irgendwann zwanzig Leute den Wahlsieg gefeiert, weil jede größere Demonstration für den Sieg der kurdischen Partei in der Türkei in Dohuk wohl aufgelöst worden wäre. Soviel zur oft beschworenen kurdischen Einheit. Vielmehr gibt es unterschiedliche kurdische Akteure, die sich in der Vergangenheit auch häufig im offenen Parteienkrieg – etwa in den 90er Jahren – untereinander befunden haben. Die KDP und die PKK haben sich über Jahrzehnte gegenseitig bekämpft, und auch jetzt besteht jederzeit die Gefahr, dass es zu einer offenen Auseinandersetzung zwischen ihnen kommen könnte, besonders wenn der Iran oder die Türkei das noch ein bisschen von außen anheizen. Selbst in Irakisch-Kurdistan ist die Spaltung zwischen Nord und Süd, also der Region, die von der KDP de facto kontrolliert wird, und der, in der die PUK dominiert, noch immer enorm groß. Es handelt sich fast um zwei autonome Gebiete, in denen auch die Sprache völlig unterschiedlich ist: Jemand aus Sulaimaniyya kann sich mit jemandem aus Diyarbakır kaum auf Kurdisch verständigen. Die zwei wichtigen kurdischen Dialekte, Kurmandschi und Sorani, sind so unterschiedlich, dass in der Regel meine lokalen Kollegen von Wadi, die aus Sulaimaniyya kommen, wenn sie in Duhok sind, wo Kurmandschi gesprochen wird, Arabisch reden. Auch hier handelt es sich also um eine sehr komplizierte Lage vor Ort, die dann aber natürlich von jedem einzelnen kurdischen Akteur dahingehend genutzt wird, dass er sich als der Vertreter aller Kurden darstellt. Weil immer, wenn ich auf so eine völkische Konstruktion zurückgreifen kann, wenn ich mich also selber völkisch inszeniere, ich mich als Avantgarde oder Sprecher des Volkes inszenieren kann, und wer dann nicht auf meiner Seite ist, neigt dazu, Verräter, Kollaborateur, Feind etc. zu sein. „Wir als PKK sind die ganz genuine Vertretung der Kurden" und das andere sind dann die Verräter an der kurdischen Sache. Weil sie nicht dem Volk dienen, denn ganz automatisch sind wir ja diejenigen, die wissen, was das Volk will. Daran kann man erkennen, dass es sich hier um einen Import von völkischen Konzepten aus Europa handelt, wobei sich bei der PKK diese kemalistisch-völkische Konstruktion des Türkentums wiederspiegelt. Kurden im Irak oder Iran haben etwa ein ganz anderes Verhältnis zum „Kurdentum" als in der Türkei, wo ihnen das über Jahrzehnte abgesprochen wurde, ihr Verhältnis zu Sprache, Kultur, Musik etc. ist wesentlich entspannter.

Nordirak oder Irakisch-Kurdistan, das ist ja ein Territorium, das historisch gesehen der Intervention der USA sehr viel, wenn nicht alles, zu verdanken hatte - also nicht der von 2003, sondern bereits der davor. Wie hat sich denn das Verhältnis der USA zu den Gebieten im Nordirak in den letzten Jahren entwickelt? Hat sich etwas verändert, und wenn ja, in welche Richtung?

Die irakischen Kurden waren traditionell pro-amerikanisch. 2004 bei den Präsidentenwahlen, als Kerry gegen Bush angetreten ist, hat es sich zum Beispiel eine kurdische Zeitung zur Aufgabe gemacht, her-

auszufinden, wen würden die Menschen in Irakisch-Kurdistan wählen. Und der Mann, der unterwegs war, um die Bush-Anhänger zu finden, hatte keine Probleme; derjenige dagegen, der die Kerry-Anhänger gesucht hat, fand einen einzigen Kurden, ein Besucher aus dem Iran, der ihm erklärte: „Ich würde Kerry wählen". Das war die Stimmung 2004. Man weiß, die Flugverbotszone 1991 und dann die spätere Entwicklung hin zu einem föderalen Irak mit dem *Kurdistan Regional Government*, hat man besonders den USA zu verdanken. Obama ist, wen wundert es, extrem unbeliebt in Kurdistan; man hat einmal mehr Angst, wieder hängengelassen zu werden. In der Erfahrung der älteren Kurden und auch vor allen Dingen der KDP ist noch immer sehr präsent, wie Henry Kissinger sie 1975 verraten hat: Die USA hatten damals die irakisch-kurdischen Peschmerga unterstützt, dann einen Deal zwischen Iran und Irak vermittelt, und daraufhin ließ man sie fallen. Das hat zur ersten ganz großen Vernichtungswelle des irakischen Regimes in Kurdistan geführt, bei der auch ein Großteil der KDP in den Iran fliehen musste. Also, man vertraut dem Ganzen nicht. Und natürlich sieht man jetzt, wie sukzessive die USA sämtliche ihrer vermeintlichen Verbündeten im Nahen Osten fallenlassen. Ob das die syrischen Rebellen sind, ob das die PKK in Manbidsch ist, ob das andere Verbündete sind. Das heißt, das Vertrauen, man sei ja ein Alliierter der USA und als solcher könne man auch auf Unterstützung bauen, hat in den letzten Jahren extrem gelitten.

Kommen wir zu Syrien: Dort ist gerade wieder einmal ein Waffenstillstand gescheitert. Wie ist es bestellt um die famose amerikanisch-russische Achse in Syrien?

Ich war eher überrascht, dass er drei Tage lang überhaupt halbwegs gehalten hat, und nebenbei war es offiziell ja auch kein Waffenstillstand. Vielmehr ging es um die Frage, wer wann wo wen bombardieren dürfe. Und die friedensbewegten Europäer bezeichnen eine solche Abmachung zwischen Russland und Amerika euphemistisch als „Waffenstillstand" oder „Chance zum Frieden", ein Abkommen, nebenbei, bei dessen Zustandekommen kein einziger Syrer beteiligt gewesen ist. Wir erinnern uns: der deutsche Außenminister Guido Westerwelle hat 2012 erklärt: „Wenn wir jetzt in Syrien intervenieren, könnte das zu einem Bürgerkrieg führen." Zum Glück hat man nicht interveniert … Heute kämpfen de facto in Syrien mehr Nicht-Syrer als Syrer. Das ist die Folge der Nicht-Intervention. Und die ganzen großen Antiimperialisten, die Linken, die immer „keine äußere Einmischung" schreien, akklamieren jetzt einer Abmachung, die der russische und amerikanische Außenminister treffen, wobei letzterer sich nachher weigert, diese Abmachung publik zu machen und zugleich den syrischen Rebellen dekretiert: „Ihr müsst euch daran halten!" Und die syrischen Rebellen sagen: „Kannst du uns mal zeigen, was du da ausgemacht hast, ohne uns zu fragen?" Und er antwortet: „Nein, wir haben nicht vor, das zu veröffentlichen." So ist es um dieses Waffenstillstandsabkommen bestellt. Das ist noch nicht mal Kanonenboot-Diplomatie des 19. Jahrhunderts; da hatte man wenigstens noch einen, sozusagen eingekauften Vertreter von vor Ort mit an den Tisch gesetzt. Wir wissen, ein Waffenstillstandsabkommen wie dieses wird von der „Achse des Widerstandes" – also Russland, Hisbollah, irakisch-schiitische Milizen, afghanisch-schiitische Milizen, die Reste der syrischen Armee und Russland – für die nächste Offensive genutzt. Die fünf Tage, an denen etwas weniger gebombt worden ist, sind dafür genutzt worden, die nächste Offensive auf Aleppo vorzubereiten. Und die Folge war, der Krieg gegen Zivilisten ist barbarischer geworden, als er vorher war. Man hat also Folgendes gemacht: Ein Detail dieses Abkommens war es, endlich Lebensmittelkonvois in die von den Rebellen gehaltenen und eingeschlossenen Teile Aleppos durchzulassen. Dann erklärte das syrische Regime: Das geht aber nur mit unserer Zustimmung. Was selbst Russland und Amerika nicht ausgehandelt haben. Also standen diese Lebensmittelkonvois in der Türkei und fuhren nicht los. Als sie dann losfuhren, wurde gezielt ein Lebensmittelkonvoi der UN bombardiert. Zwölf freiwillige Helfer des syrischen Roten Halbmonds sind dabei zu Tode gekommen und über zwanzig schwer verletzt worden. Danach wurde der Krieg gegen Zivilisten noch einmal intensiviert, die Wasserversorgung der von Rebellen gehaltenen Teile von Aleppo zerstört, die letzte existierende Frauenklinik zusammengebombt; und dann gibt es diese freiwillige Gruppe, die sogenannten White Helmets, ganz sicher keine Terroristen, die die Funktion von Feuerwehr und Rettungssanitäter übernehmen

und so markiert sind, dass sie sichtbar sind, mit weißen Helmen und weißen Überwürfen, dass man sie als eindeutige Nicht-Kombattanten erkennt, die eigentlich nach Kriegsrecht geschont werden müssen. Drei Tage, nachdem sie den Alternativen Nobelpreis bekommen haben, sind ihre drei letzten existenten Büros, von denen aus sie operieren, gezielt dem Erdboden gleichgemacht worden. Und da nichts passiert, es keinerlei Reaktion gibt, kann man die Barbarei gegen Zivilisten weiter eskalieren und jetzt auch ganz gezielt humanitäre Hilfskonvois, Wasserversorgung und Krankenhäuser bombardieren. Das sind die Folgen dieses Waffenstillstands.

Was ist denn der weitere Weg im Hinblick auf Syrien? In Österreich, wo man sich wichtigmachen wollte dadurch, dass die famosen Syriengespräche hier in Wien stattgefunden haben – es hieß, man wolle den „Friedensprozess", die „Suche nach einer friedlichen Lösung in Syrien", als ob das noch auf der Tagesordnung stehen würde, voranbringen – in Österreich wurde immer darüber gesprochen, dass der einzige Ausweg für Syrien multilaterale Diplomatie sei. Es müssen alle sich an einen Tisch setzen, das heißt die Amerikaner, die Russen, Saudi-Arabien, Türkei usw. usf. und selbstverständlich auch die Vereinten Nationen und wer immer sonst noch der Meinung ist, irgendwie an diesem Tisch sitzen zu müssen. Welche Konsequenzen hat dieser Fetisch „Multilateralismus" bei der Suche nach einem Ausgang aus dem syrischen Gemetzel?

In solchen Konflikten ernährt irgendwann der Krieg den Krieg, wie es im Dreißigjährigen Krieg hieß. Das heißt, Syrien ist hochgradig fragmentiert. Es existiert niemanden, der quasi von oben die Order geben kann: „Jetzt ist Frieden. Ab morgen schweigen die Waffen." Es kann ja niemand mehr einen Waffenstillstand dekretieren, weil jeder mit einem Gewehr in der Hand, der sich in irgendeiner Weise benachteiligt fühlt, diesen Waffenstillstand sofort wieder brechen kann, und der andere auf der anderen Seite des Checkpoints zurückschießt, und schon ist der Waffenstillstand zu Ende. Man hat zugeschaut, wie staatliche Souveränität vollkommen ausgehöhlt wurde. Syrien ist heute zwar de facto noch irgendwo auf der Landkarte als Staat schraffiert, aber das reale Syrien ist ein Gebiet, in dem nur noch parastaatliche Souveränität ausgeübt wird. Und zwar nicht nur in den großen Teilen, also denen vom Regime, von den Rebellen, vom Islamischen Staat kontrollierten Gebieten. Inzwischen gibt es die syrische Armee als funktionsfähige Organisation ja auch nicht mehr. In einer russischen Fachzeitung stand kürzlich ein Artikel, dass es wohl besser wäre, gleich die Reste der syrischen Armee aufzulösen, weil sie de facto gar nicht mehr existiere. Auf Seiten der Syrer kämpfen Hisbollah, iranische Milizen, irakische Milizen, afghanische Milizen, irgendwelche libanesischen Freischärler, plus vor Ort jeweils noch lokale Milizen, etwa Geschäftsleute, die ihre eigenen Kämpfer unterhalten und befehligen. Es handelt sich um eine totale ‚Milizionierung' auf allen Seiten, und jeder von diesen Milizionären verspricht sich etwas anderes. Selbst wenn morgen Frieden herrschen würde, könnte man voraussagen, dass es nur eine Frage der Zeit wäre, bis die ganzen Pro-Regime-Milizen übereinander herfallen werden, weil sie dann keine sie verbindenden Interessen und keinen gemeinsamen Feind mehr hätten. Das heißt, man hat eine Situation geschaffen, in der es überhaupt niemanden gibt, der so einen Frieden umsetzen könnte. Es sei denn, man schickt immens viele Truppen nach Syrien, die das Land unter einem immens hohen Preis befrieden würden. Inzwischen ist es ja sogar so, dass die vermeintlichen Verbündeten der USA aufeinander schießen. Also die USA unterstützen auf der einen Seite die PYD, und auf der anderen Seite haben sie Einheiten der Free Syrian Army unterstützt. [In einem Vorfall war ein amerikanischer Konvoi mit wehenden amerikanischen Flaggen aufgefahren, um zu verhindern, dass die türkische Armee amerikanische Verbündete angreift. Anm. v. Florian Markl, 4. 4. 2017]. Die USA aber fragen entrüstet: „Wieso schießt ihr aufeinander, unser gemeinsamer Feind ist doch der Islamische Staat!" Das Problem ist nur, der Islamische Staat spielt in diesem Syrien-Irak-Konflikt eher eine sekundäre Rolle, er ist eben nicht der Hauptfeind, wie einem auch jeder vor Ort sagen würde. Insofern hat man inzwischen den Punkt erreicht, dass Verhandlungen der ‚großen' Akteure zu keinem Resultat führen können, weil sie letztlich die Gefangenen der ‚kleinen' Akteure vor Ort sind – wobei schon die Vorstellung, Saudi-Arabien und Iran verhandeln, weil sie beide Frieden wollen, nur verrückt ist. Saudi-Arabien und Iran führen einen Stellvertreterkrieg. Und den werden sie weiter führen.

Ich warte bei diesem Theater, das sich da „Friedensprozess" nennt, nur noch darauf, dass Russland erklärt, warum sitzen eigentlich die USA am Tisch? Aber du hast jetzt von einem iranisch-saudischen Stellvertreterkrieg geredet, und gestern wiederum hat Jürgen Todenhöfer in einer Fernsehdiskussion von einem russisch-amerikanischen Konflikt gesprochen, und ein anderer anwesender Journalist vollkommen richtig darauf angemerkt: Was heißt da Stellvertreterkrieg? Die Amerikaner haben keinen Stellvertreter in Syrien. Es ist niemand da, der für sie oder mit ihnen oder an ihrer Seite kämpft. Es gibt niemanden, den sie beeinflussen können. Deshalb die Frage, wie lange die Russen eigentlich noch die Amerikaner am Verhandlungstisch akzeptieren, wo sie sowieso eigentlich nichts mehr mitzureden haben. Um das vollkommene Debakel noch einmal hervorzustreichen: Die New York Times *hat kürzlich einen Tonbandmitschnitt eines Gesprächs zwischen dem amerikanischen Außenminister Kerry und syrischen Oppositionellen veröffentlicht, das am Rande der UN-Generalversammlungsdebatte im September stattfand. Kerry spricht dabei mit einigen syrischen Oppositionellen darüber, was jetzt eigentlich der Plan der Amerikaner ist und wie es weitergehen soll. Die große Strategie, die Kerry dort präsentiert hat, ist: Es müssen Präsidentschaftswahlen stattfinden. Es müssen einfach alle Syrer, in Syrien und auf der ganzen Welt, einen neuen Präsidenten wählen, und an den halten sich dann alle, und das ist jetzt der Weg vorwärts. Das Gespräch hat sich dann so weiterentwickelt, dass Kerry diese Oppositionellen gefragt hat, was sie denn eigentlich wollen, und alle antworteten, dass Assad weg müsse. Das hat Kerry anscheinend verblüfft und er fragt: Sie meinen wirklich alle, Assad muss weg? Die Antwort: Ja, selbstverständlich, was sonst? Dann sagt er: Na ja, wer soll denn das machen? Und wiederum die Antwort der Oppositionellen: Vor drei Jahren dachten wir, Sie. Aber jetzt wissen wir es nicht mehr. Und Kerry hat nicht einmal soviel persönliche Integrität, dass er zurücktritt.*

Es ist noch besser, das Gespräch: Kerry setzt sich vor 40 syrische Oppositionelle und sagt: Ich stimme mit Obamas Politik nicht überein. Das heißt: Ich als amerikanischer Außenminister implementiere eine Syrien-Politik, an die ich nicht glaube. Und er erwartet, dass keiner von denen das auf seinem Mobiltelefon aufnimmt und an die *New York Times* weiterreicht? Wobei Kerry auch erklärte, dass die USA für Syrien keinen Plan B haben. Aber die Hisbollah sei de facto ihr Alliierter und schiitische Islamisten seien ebenfalls Verbündete im Kampf gegen den Terror. Auch das erzählt Kerry seinen Gesprächspartnern von der syrischen Opposition: „Bitte kämpft mit uns gegen die sunnitischen Islamisten vom Islamischen Staat, aber nicht gegen die schiitischen Islamisten von Hisbollah". Dabei ist die Hisbollah der Hauptfeind der syrischen Rebellen. Aber freie Wahlen! Die UNO kann nicht mal garantieren, dass ein Hilfskonvoi nicht bombardiert wird, aber man garantiert dann angeblich die freien Wahlen in einem Syrien unter Assad. Inzwischen ist also der amerikanische Außenminister, was seine intellektuellen Kapazitäten betrifft, auf dem Niveau der DKP-Friedensbewegten angekommen. Das sind außenpolitische Strategien eines Ostermarschierers aus Berlin. Das ist die große hegemoniale Supermacht, die hinten die Fäden zieht. Wenn jetzt der wunderbarste Stratege amerikanischer Präsident würde, er könnte nicht mehr viel tun. Die Verheerungen der letzten vier Jahre werden mindestens 50 Jahre nachwirken. Jeder Diktator weiß doch heute, dass Russland und der Iran, wenn ich mich mit denen verbünde, auf seiner Seite stehen werden, und zwar bis zur letzten Fassbombe und bis zum letzten Fass Saringas. Wenn ich mich mit den USA oder der EU einlasse oder verbünde, werde ich dagegen für nichts und wieder nichts fallengelassen wie eine heiße Kartoffel.

Zwischen den Projektionen

Aus einer Diskussion über die USA und Donald Trump, 23. Februar 2017 (Marlene Gallner, Simon Gansinger, David Hellbrück, Florian Markl, Ljiljana Radonić, Gerhard Scheit)

LR Ist es überhaupt möglich, aktuell über Trump zu sprechen? – Bei dem schmalen Grat zwischen dem ganzen Wahn, der im ständigen Sprechen über Trump sich äußert, und der Notwendigkeit, Kritik zu üben.

FM Die ganze Welt spricht über Trump, dann können wir das auch.

GS Oder eben gerade nicht. Vielleicht nehmen wir kurz unsere kleine Debatte, also die Debatte zwischen Florian Markl und mir unmittelbar im Anschluss an die US-amerikanischen Präsidentschaftswahlen, ausgetragen auf *MENA-Watch*[1] und *Lizas Welt*[2], zum Ausgangspunkt. Beim Schreiben meines Artikels war mir damals schon klar, dass er in die Kategorie „Worte in Gottes Ohr" eingeordnet wird.

LR Vielleicht kann man diese Debatte so zusammenfassen: Auf der einen Seite die Auffassung, in Richtung Israel gebe es einige positive Signale und bei der Frage Iran-Deal zeigt sich vielleicht Grund zur Hoffnung, aber die allgemeine Wankelmütigkeit und Unberechenbarkeit des neuen Präsidenten lässt all das zweifelhaft erscheinen und nichts Gutes erwarten. Und die entsprechende Gegenposition: Die positiven Signale betreffen nun einmal Israel und darum kann auch der Optimismus nicht ganz grundlos sein.

GS Es ging mir auch nicht darum, Optimismus zu verbreiten, sondern um die Argumentation, dass für die Grundlage der Urteilsbildung, wie auch immer sie dann ausfällt, Israel und die Position der USA zum Iran die bestimmenden Fragen sein müssen, an ihnen wird sich alles entscheiden, sogar die Richtung der Innenpolitik. Ich ahnte freilich noch nicht, wie wenig man selbst unter den Trump-Kritikern aus der sogenannten antideutschen Szene bereit ist, die Position von Netanjahu, immerhin der amtierende Ministerpräsident von Israel, überhaupt ernst zu nehmen; man tut so, als wüsste er nicht, wovon er spricht.

FM Damals hat man noch gedacht, was immer Trump sonst gegenüber dem Iran machen will, den Deal wird er abändern, neu verhandeln, zerreißen oder sonst etwas. Mittlerweile ist er ja mit dem Deal wieder halbwegs – naja, nicht zufrieden, aber es sieht zumindest nicht so aus, als ob hier unmittelbar eine Initiative bevorstehen würde – während er auf rhetorischer Ebene und teilweise auch der gesetzlichen Ebene durchaus gegen den Iran vorgeht, was natürlich wieder in großem Widerspruch zur Russlandpolitik steht … Man kann nicht mit Russland sich verbünden, um in Syrien zu kämpfen, wenn man gleichzeitig gegen die iranischen Hegemoniebestrebungen vorgehen will. Entweder oder. Man kann nicht auf der einen Seite mit den Russen kooperieren und gleichzeitig glauben, dass man dem Vormarsch des Iran beziehungsweise der iranischen Stellvertreter etwas entgegensetzen könnte. Das geht einfach nicht. Ich glaube ja auch nicht, dass dieser ganze Neustart und die Verbesserung der Beziehungen zu Russland funktionieren werden. Erstens ist völlig unklar, von wem man spricht, wenn man jetzt von amerikanischer Außenpolitik spricht. Also man kann den Präsidenten meinen, und da kann man das sagen und morgen das Gegenteil, und übermorgen wieder was ganz anderes. Oder man meint die Leute, die in den wichtigen Positionen sind, wo sie an und für sich traditionell für Nahostpolitik zuständig wären, und da könnte man sehr wohl eine sehr viel klarere Linie ausmachen. Nur weiß man eben nicht, was die wirklich zu sagen haben. Das ist völlig unklar. Trump stellt sich hin und erklärt, die NATO ist obsolet. Und nachher sagt er wieder, er findet die NATO ganz toll. Dann sagt er, wir können nicht für die Verteidigung der baltischen Staaten zahlen, sodass es die NATO in ihrer bisherigen Form nicht mehr geben würde. Und dann schickt er seinen Außenminister und seinen Verteidigungsminister zur Münchner Sicherheitskonferenz, wo sie erklären, natürlich stehen sie ganz zur NATO und selbstverständlich zur Verteidigungspflicht und nehmen also eine traditionelle amerikanische NATO-Position ein, so wie es seit Jahrzehnten gewesen ist …

LR Früher sind die Leute, die etwas anderes als der Präsident gesagt haben, einfach gegangen worden und es gab darum solche gegensätzlichen Positionen innerhalb der Administration nicht.

GS Das scheint mir auch das Neue zu sein. Es kann dazu führen, dass eben gar nichts passiert, eine Erstarrung im Chaos eintritt, stillgestellte Gegensätze. Das wäre einerseits etwas Fatales, andererseits

1 Florian Markl: Was die Wahl Donald Trumps für den Nahen Osten bedeutet, 9. 11. 2016. http://www.mena-watch.com/mena-analysen-beitraege/was-die-wahl-donald-trumps-fuer-den-nahen-osten-bedeutet/ (letzter Zugriff auf diesen und alle folgenden Links: 6. 4. 2017).

2 Gerhard Scheit: Roosevelt, Bush, Trump?, 16. 11. 2017. https://lizaswelt.net/2016/11/16/roosevelt-bush-trump/

– bei Obama, den jetzt plötzlich alle wieder so zu schätzen wissen, auch die ihn früher kritisiert haben, weil er berechenbar war, da wusste man eindeutig, wo das hinführt: in den Abgrund.

SG Ich glaube auch, dass die völlige Inaktivität in der Außenpolitik die eigentliche Gefahr ist, weil im Unterschied zur amerikanischen Innenpolitik, in der der Präsident nur eine Rolle unter vielen spielt, sich in der Außenpolitik tatsächlich alles um ihn dreht. Der Kongress hat außenpolitisch kaum Kompetenzen außer bei Verträgen, Zöllen und Kriegserklärungen, und selbst da ist er leicht zu umgehen. Wenn Trump die Maßnahmen, die notwendig sind, um die amerikanische Hegemonie zu gewährleisten, nicht ergreift, dann ist es völlig undenkbar, dass es irgendwie passiert. Und ich weiß auch nicht, inwiefern die Positionen innerhalb seiner Administration wirklich Anlass zur Hoffnung geben. Bei der Münchner Sicherheitskonferenz haben etwa einige der republikanischen Anwesenden, zum Beispiel Lindsey Graham und John McCain, den internationalen Teilnehmern versichert, dass sie an der NATO festhalten werden, aber dass das unter Umständen auch gegen den Präsidenten passieren wird müssen. Ich weiß jedoch nicht, wie das gegen den Willen Trumps funktionieren sollte.

FM Graham und McCain, das ist das Seltsame, taten es im Einklang mit den Ministern. McCain hat im Wesentlichen nichts anderes gesagt als der Außenminister oder der Verteidigungsminister.

SG So liegt es also letztlich an der Manipulierbarkeit von Trump durch seine Minister, und wieder weiß ich nicht, ob man darüber irgendwelche Aussagen treffen kann. Es ist eine sozusagen urteilslose Sphäre.

FM Der erste Auftritt der neuen amerikanischen Botschafterin bei den Vereinten Nationen war ein ganz großartiger Auftritt; die Stellungnahme, die sie da abgegeben hat nach dem Nahosttreffen des Sicherheitsrates enthielt wirklich alles, was man dazu sagen kann. Aber das Problem ist, dass eben alles das unter dem Schirm dieses mehr oder minder verrückten Narzissten geschieht.

GS Und es umso schwerer für die Republikaner bei den nächsten Wahlen und danach werden wird …

FM Die haben natürlich Angst vor den Zwischenwahlen, die in zwei Jahren stattfinden werden, davor, dass sie da mit Bomben und Granaten untergehen. Und es kommt noch ein anderer Punkt dazu: Bis jetzt hat Trump sich ja einen feuchten Kehricht um den Kongress geschert. Alles, was er politisch unternommen hat, waren ja *executive orders*. Also Exekutivanordnungen, die der Präsident zwar beschließen kann, aber die explizit so ausgelegt sind, dass er dazu keine parlamentarische Zustimmung braucht. Nun sind aber auch amerikanische Parlamentarier sehr viel selbstbewusster als europäische Parlamentarier, und Kongressabgeordnete haben das gar nicht gerne, wenn der Präsident so tut, als ob er einfach alles machen könnte, so wie es ihm gefällt. Und bis jetzt hat Trump überhaupt nicht angefangen, Politik zu machen. Er hat noch kein einziges Gesetzesverfahren in die Wege geleitet, wofür es dann die entsprechenden parlamentarischen Abstimmungen usw. bräuchte. Also gibt es überhaupt noch kein normales Regieren in dem Sinne, wie ein Präsident regieren sollte. Und es deutet nichts auf eine Koordination der politischen Vorhaben mit den Kongressabgeordneten hin. Sachen wie die Gesundheitsreform usw., die große Gesetzesvorhaben sind, zu denen Trump große Töne gespuckt hat vor den Wahlen, gehen aber nicht anders als in Kooperation mit den Abgeordneten. Nichts dergleichen findet bis jetzt statt.[3] Stattdessen macht er die Show weiter, die der Wahlkampf gewesen ist. Anstatt zu regieren und zu tun, was Präsidenten normalerweise tun, fliegt er nach Florida, um vor irgendwelchen jubelnden Leuten im Prinzip noch einmal eine Wahlkampfveranstaltung abzuhalten.

SG Am maßgeblichsten war in dieser Hinsicht wahrscheinlich noch die Nominierung von Neil Gorsuch für den Supreme Court, weil da der Senat ihn bestätigen muss – und somit der Kongress involviert ist. Da sieht man auch vielleicht – das ist nur eine

3 Das mittlerweile über die Bühne gegangene Desaster bei der von Trump versprochenen Abschaffung von „Obamacare" bestätigt diesen Befund: Der Gesetzesvorschlag wurde zurückgezogen, weil nicht einmal die Republikaner ihn geschlossen befürwortet hätten.

vage Vermutung –, dass in jenen Angelegenheiten, in denen der Senat Mitspracherecht hat, Positionen von Trump vertreten werden, die klare traditionelle republikanische Positionen sind. Neil Gorsuch ist eben kein *fringe candidate*, sondern ein hoch angesehener, renommierter konservativer Jurist.

LR Als Obama das erste Mal Präsident wurde, gab es die Hoffnung, das amerikanische System würde ihn so weit binden, dass es nicht so schlimm kommen würde, wie seine Wahlkampfparolen für die Außenpolitik befürchten ließen. Aber gerade für die Außenpolitik gilt diese Bindung ja am wenigsten, da greifen alle diese Mechanismen nicht, und deswegen wurde es so schlimm. Bei Trump wiederum können die Mechanismen wirken, soweit es sich um düstere Aussichten in der Innenpolitik handelt, die sein Wahlkampf angekündigt hat. Was aber das Außenpolitische betrifft, wäre bereits Stillstand eine Art Gegenpolitik zu Obama.

GS Und Stillstand könnte für Israel schon auch etwas Gutes sein, weil nun vom Hegemon kein Druck mehr ausgeübt wird auf diesen Staat und doch eine Sicherheitsgarantie erhalten bleibt. Das dürfte es unter anderem sein, was Benjamin Netanjahu an Trump schätzt. Israel gewinnt einen gewissen Freiraum.

MG Netanjahu setzt vielleicht auch darauf, dass sich Trump manipulieren lässt. Er hat Trump als eines von wenigen Regierungsoberhäuptern sofort nach dessen Wahlsieg vergleichsweise überschwänglich gratuliert und ihn quasi umworben.

LR Das heißt, der Stillstand, wenn es ihn denn gibt, wäre eben für Israel eher positiv zu bewerten, während es in Bezug auf den Iran natürlich fatal sein würde, nichts zu tun und alles laufen zu lassen. Das ist genau das, was das iranische Regime will.

DH Ich möchte nur anmerken, dass mir die Manipulationsthese ein wenig widersprüchlich bis merkwürdig erscheint. Eben wurde Trump auch schon als Narzisst dargestellt. Es scheint eine allgemeine Tendenz zu geben, ihn einerseits als jemanden zu präsentieren, der selbst kein Urteil fällen kann oder will, folglich sich also manipulieren lässt. Andererseits wird er als Narzisst im Sinne eines Monarchen dargestellt. Für mich steht das schon im Widerspruch, mehr noch: im Gegensatz. Die Fokussierung auf Trump und auf seine Entscheidungsbefugnis wäre für mich generell eine zu klärende Frage: Über welche Befugnisse kann er allein entscheiden und wann muss er sich seinen Ministern beugen?

LR In der Außenpolitik entscheidet letztlich der Präsident. Die Minister können ihm sagen, was sie wollen, wenn er das nicht will, wird das nicht passieren. Er hat die absolute Entscheidungskompetenz.

FM Noch einmal zu den Machtkontrollen in den USA selbst. Der erlassene Einreisestopp ist innerhalb weniger Tage gekippt worden von einem Gericht. Trump kann hier jedenfalls nicht einfach irgendetwas unterzeichnen und das dann durchsetzen.

LR Das ist so ein Punkt, an dem sich auch die Zerrissenheit zeigt zwischen notwendiger Kritik an einer Entscheidung von Trump und dem ganzen Wahn, der ihr von Seiten seiner Gegner folgt.

FM Genau. Erstens hat sich im Prinzip von Tag eins der Begriff „muslim ban" durchgesetzt, was in der Form natürlich schon Unsinn ist. Bekanntlich hatte es sieben bestimmte Staaten oder Nationen betroffen, die mehrheitlich muslimisch sind, aber es waren natürlich bei weitem nicht die größten und bevölkerungsreichsten islamischen Länder. Also es war kein genereller „muslim ban", aber das hat die Leute nicht davon abgehalten zu schreiben: „Trump verbietet die Einreise von Hunderten Millionen Moslems aus aller Welt". Und zu ignorieren, dass es recht nachvollziehbare Begründungen gegeben hat dafür, warum jetzt gerade diese sieben Länder in den Fokus gerückt werden und andere nicht, beispielsweise Saudi-Arabien oder die Türkei. Wenn man hingegen versucht hat, ein bisschen Rationalität in die Debatte zu bringen, dann ist man auf entsprechende Reaktionen gestoßen. Ich habe zum Beispiel einen Beitrag für *MENA-Watch* geschrieben,[4] in dem es darum ging, eben diese Sachen zu erklären, und

4 Florian Markl: Eine „Kriegserklärung" an den Islam?, 30. 1. 2017. http://www.mena-watch.com/mena-analysen-beitraege/eine-kriegserklaerung-an-den-islam/

hinzugefügt, dass die Kritik an der fragwürdigen Maßnahme berechtigt ist, und trotzdem wurde mir dann auf Facebook vorgeworfen, ich versuche, Trump rechts zu überholen. Also schon allein der Versuch, ein bisschen Rationalität in die Diskussion zu bringen, wird sofort als Trump-Apologetik dargestellt. Die Diskussion über Trump ist noch um einiges verrückter als Trump selbst. Und in Europa ist sie gepaart mit unglaublicher Heuchelei. In den USA gibt es immerhin Gegenstimmen, die versuchen, zumindest auf halbwegs rationaler Ebene darüber zu diskutieren.

SG Ein Medium wie das *Wall Street Journal* ist ohne Vergleich in Europa. Diese Zeitung hat vor der Wahl kein *endorsement* für Trump rausgeschickt, sie hat sich aber auch zurückgehalten, was Clinton betrifft. Bret Stephens zum Beispiel, der beileibe kein Freund von Trump und seiner Politik ist, bemüht sich im *Wall Street Journal* darum, die gegenwärtigen Debatten und *policies* einigermaßen nüchtern zu analysieren und zu trennen, was daran tatsächlich absolut jenseitig und was daran diskutabel ist. Es geht darum, bei aller Abneigung gegenüber Trump eben nicht in diese blinde Wut zu verfallen, die durchaus üblich ist in Europa und auch in amerikanischen Medien wie der *New York Times* oder dem *New Yorker*, der am Tag nach der Wahl vom Ende der Demokratie geschrieben hat.

MG Auch in anderen Zeitungen der USA: In der *Washington Post* zum Beispiel findet sich auch dieses platte Anti-Trump-Ressentiment, auch hier wird vom „muslim ban" gesprochen. Und bei meinem Studium an der University of Maryland konnte ich feststellen, wie aufgebracht alle waren, von konservativen bis zu liberalen Professoren, schon vor der Wahl. Die Stimmung, die sich dann am Wahlabend und den folgenden Tagen zeigte, lässt sich wohl am besten so zusammenfassen: *all hell broke lose*. Wirklich alle waren völlig am Boden zerstört, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Aber dass Trump katastrophal ist und dass seine Präsidentschaft ein Bruch mit der amerikanischen Tradition ist, das war für alle offensichtlich. Die unterschiedlichen Gründe sind zum einen, dass die amerikanische Hegemonie, wenn man es so nennen will, jetzt in Gefahr ist, weil Trump auf Isolationismus setzt. Zum anderen betreffen sie die Innenpolitik: es wurde befürchtet, dass nun Rassisten Aufschwung bekommen oder dass Trump mit der Verfassung brechen werde. Das waren die vorherrschenden Themen.

SG Am Tag nach Trumps Wahl wurden an der University of Chicago, an der ich voriges Jahr studiert habe, eigens Räume eingerichtet, wo Plastilin und Lego und Luftballone bereitgelegt wurden, damit Studierende, die zu labil sind, um an diesem Tag die Uni-Veranstaltungen zu besuchen, sich reinsetzen und damit spielen können …

FM … weil die Studierenden so traumatisiert waren, dass es ihnen unmöglich gewesen wäre, Seminare zu verfolgen die Tage danach?

SG Das gab es in einigen Universitäten in verschiedenen Variationen, was jeweils bereitgestellt wurde, Duplo oder Lego oder was auch immer. Beruhigende Spielzeuge. In dieser Reaktion drückt sich eine grundsätzliche Schwierigkeit aus, die politischen Entwicklungen zu reflektieren. In meinem Umfeld an der Chicagoer Universität gab es *College-Democrats*, vor allem *undergrads*, die sich darin einig waren, dass Trump den Faschismus in den USA etablieren werde. Und diese Prognose ist ihnen sehr leicht gefallen, sie waren sich einfach sicher darin. In diesem Gegensatz lässt sich das Elend des Phänomens Trump vielleicht zusammenfassen: Vernünftigerweise kann man über Trump und sein Programm, wenn überhaupt, nur sehr schwer Prognosen machen – doch man kann sehr leicht darüber Prognosen machen, wie die Leute auf Trump reagieren, nämlich in der maximal wahnsinnigen Art und Weise. Und bei diesen jungen liberalen Studierenden war es die Überzeugung, dass jetzt die Welt zusammenbrechen wird.

MG In diesem Ausmaß habe ich das an der Universität in Maryland nicht erlebt. Dort war wachsender Aktivismus zu beobachten: Ich hatte zum Beispiel einen Kommilitonen, der bei *Black Lives Matter* aktiv war, der versicherte, wenn Trump gewinnt, dann werde er nicht mehr an die Uni kommen, weil er sich einer Untergrund-Guerilla-Gruppe anschließen werde. Allerdings hat er sein Vorhaben nicht wahrgemacht und kam am Donnerstag nach der Wahl

doch wieder ins Seminar, wenn auch sehr niedergeschlagen.

FM Dass manche Leute niedergeschlagen waren, hat ja durchaus rational nachvollziehbare Gründe. Leute von *JStreet*, also der linken Pseudo-Alternative zu AIPAC als israelischer Lobby-Organisation, haben berechtigterweise Panik. Sie sind nun einfach weg vom Fenster, nachdem sie so lange ein relativ offenes Haus bei Obama hatten, dem sie die Echokammer machten, sei es für den Iran-Deal, sei es wenn es darum ging, Israel unter Druck zu setzen usw.

MG Im *Liberal-Jewish*-Umfeld in D. C. fiel mir auf, dass das Augenmerk jetzt sehr stark auf die Situation der Muslime gelenkt wurde. Zum Beispiel von der *Anti-Defamation League* in D. C. Teilweise ging man sogar so weit, dass Muslime als die neuen Juden dargestellt wurden, also auch – das hatte mich überrascht – in der *Jewish community* selbst. Dieses bekannte Martin-Niemöller-Gedicht war in der entsprechenden Abwandlung oft zu hören: „First they came for the Muslims, and we said no!". Es scheint alles leicht austauschbar zu sein, wenn es heißt: „Wir als Juden haben die Erfahrung der Shoa und jetzt müssen wir den Muslimen, die heute von Ähnlichem bedroht sind, helfen". Und gleichzeitig findet eine Verquickung mit dem Islam, mit dem politischen Islam, statt. Nicht nur von liberalen Juden natürlich. Auf dem *Women's March* trugen nichtmuslimische Frauen als Zeichen der Solidarität plötzlich Kopftuch. Besonders eindrücklich ist wohl das Bild von der US-amerikanischen Fahne, die als Hidschāb umgebunden wurde. Und diese Verschleierung von Frauen galt dann als feministisch. Ich will dem *Women's March* gar nicht prinzipiell seine Berechtigung absprechen, aber teilweise spielte sich dort wirklich Absurdes ab: Der *Women's March* wurde von Linda Sarsour mitorganisiert, die dort auch eine Rede gehalten hat. Sarsour ist eine Hamas-Unterstützerin, die sich unter anderem über die Forderung von Frauen in Saudi-Arabien, Autofahren zu dürfen, lustig gemacht hat. Vor einiger Zeit hat sie getweetet, dass man Ayan Hirsi Ali, die ja gegen weibliche Genitalverstümmelung eintritt, die Vagina ganz abschneiden müsste: „she doesn't deserve to be a woman".

FM Es wurde nach der Wahl auch eine ganze Reihe von Übergriffen auf Muslime gemeldet, die durch die Medien geisterten, als angebliche Folgen von Trumps Wahl, sich aber im Laufe der Zeit einfach als Falschmeldungen herausgestellt haben. Das waren reine Erfindungen. Ebenso wird behauptet, der Rassismus gegen Schwarze würde zunehmen, und Trump wäre ein Rassist. Natürlich tritt er tollpatschig auf wie bei der denkwürdigen Pressekonferenz am 16. Februar zum Beispiel,[5] natürlich ist er alles andere als sensibel, wenn es um Rassismus geht, aber ihn als Rassisten gegen Schwarze zu bezeichnen, das trifft es nicht.

SG Eine statistische Auffälligkeit, die sich seit circa eineinhalb Jahren bemerken lässt, ist allerdings, dass die Zahl antisemitischer Straftaten und Vorfälle signifikant steigt. Die New Yorker Polizei hat gerade im Februar die Zahlen für die erste Zeit nach der Wahl veröffentlicht, es ist ein kurzer Zeitraum, aber im Vergleich zum Vorjahr handelt es sich um eine Verdoppelung der antisemitischen Vorfälle.[6] Es ist schwer zu sagen, inwieweit das in Verbindung zu bringen ist mit Trump, aber es ist eine Auffälligkeit.

FM Gestern wurde die mittlerweile vierte Welle von Bombendrohungen gegen jüdische Gemeindezentren in den USA in diesem Jahr gemeldet, von denen viele vorübergehend geschlossen wurden.[7]

DH Wobei zu beachten ist, dass Bombendrohungen tendenziell von einem informellen Netzwerk von fünf Leuten ausgehen können. Von diesen quantitativen Erhebungen auf eine Masse oder eine Bewegung zu schließen, wäre ein Trugschluss.

GS Was man wahrscheinlich sagen kann, ist, dass ganz allgemein verrückte Einzeltäter Auftrieb bekommen, je verrückter, desto mehr.

5 https://www.youtube.com/watch?v=jL3yF9wYR3U

6 http://www.politico.com/states/new-york/city-hall/story/2017/02/so-far-rate-of-hate-crimes-in-2017-outpacing-2016-109621

7 Zu der inzwischen erfolgten Festnahme der Person, von der die Bombendrohungen ausgingen, siehe: http://www.timesofisrael.com/jewish-israeli-teen-19-arrested-over-jcc-bomb-threats/

FM Im Übrigen ist es eine der Absurditäten der jetzigen Situation, dass sich vor allem die linken Trump-Kritiker nicht eingestehen, dass Trump in vielen Punkten genau die Politik angekündigt hat, die sie wollen, was die Rolle der USA in der Welt, das Verhältnis zu Russland, Freihandelsabkommen, Protektionismus für die eigene Wirtschaft und die Arbeitsplätze zuhause betrifft. In Wirklichkeit ist er der erste Anti-Globalisierungs-Präsident der USA.

GS Nur Israel, das passt eben nicht dazu. Deshalb können sie doch nicht über diesen Schatten springen und sich zu Trump bekennen. Es ist auch die Frage, ob diese Punkte, in denen Trump mit den Wahngebilden der Linken übereinstimmt, nicht reine Rhetorik bleiben, ob er diesen Kurs wirklich fahren kann, den er da verkündet hat.

FM Naja, das Freihandelsabkommen mit Asien (Trans-Pacific Trade Partnership, TTP) hat er ja schon gekippt.

GS Ich meine, ob sich da längerfristig wirklich so viel ändern wird. Was bedeutet es längerfristig, wenn jetzt dieses Handelsabkommen gekippt wurde – für die Handelsbeziehungen der USA in Asien. Vielleicht verhält es sich auch so, dass sich US-Unternehmen in den internationalen Handelsbeziehungen, wenn sie jetzt neu ausgehandelt und durch andere Abkommen ersetzt werden, besser positionieren können. Das ist jedenfalls das Einzige, was funktionieren könnte, alles Andere, was Trump so vollmundig ankündigte, also die Rückkehr der Arbeitsplätze in die USA und in den traditionellen Industrien, ist ja nur Wunschdenken.

DH Ja, die Deindustrialisierung ganzer Landstriche in den USA, beispielsweise in Detroit, liegt auf der Hand. Und hier, wie versprochen, die Industrie wieder aufzubauen, stößt ja offenkundig an gewisse Grenzen. Ein mögliches Szenario wäre jedoch, dass es einen Impuls geben kann durch den außenpolitischen Druck im Fall eines größeren Kriegseinsatzes, wenn man als Feind etwa nicht mehr nur den sogenannten Islamischen Staat hätte, sondern man zur Konfrontation mit der Islamischen Republik Iran bereit wäre – unter welcher Koalition auch immer.

FM Ein Missverständnis, glaube ich, ist jedenfalls, dass von Trump als einem Isolationisten gesprochen wird. Er entspricht natürlich nicht diesem Internationalismus, der außenpolitisch eine starke Tradition hat, aber Isolationismus hieß historisch die Weigerung, in einen Weltkrieg einzutreten. Amerika soll sich raushalten. Das scheint mir bei Trump aber nicht der Punkt zu sein. In dem Moment, wenn er sich herausgefordert sieht oder die USA tatsächlich einen schweren Angriff erleiden müssen, welcher Art auch immer, wird er umso mehr alles vorhandene Militär einsetzen. Er hat ja schon im Wahlkampf gesagt: „Wozu hat man eigentlich Atomwaffen, wenn man sie nicht einsetzen will?" Also das ist kein Isolationismus im klassischen Sinne. ... Dass der Iran amerikanische Soldaten kidnappt und dann die USA Lösegeld dafür zahlen, wie das unter Obama der Fall gewesen ist, das wird es mit Trump kaum geben. Also bei aller Unsicherheit, die ihn betrifft, davon kann man ausgehen, so etwas lässt er nicht mit sich machen.

Andererseits hast du von Detroit geredet und der amerikanischen Wirtschaft und wie unwahrscheinlich es ist, dass seine Pläne funktionieren. Das Problem bei Trump: Für ihn ist ja nicht etwas, ein System oder ein Zusammenhang, an etwas schuld, sondern es ist *jemand* schuld, wenn die Welt nicht so funktioniert, wie er das will. Darum heißt es in den Pressekonferenzen: „Alle Länder der Welt nehmen uns aus" oder was auch immer. Momentan ist er stark damit beschäftigt, die Journalisten dafür verantwortlich zu machen, dass er politisch nicht durchkommt. Das heißt, immer, wenn etwas nicht so klappt, wie er sich das vorstellt, dann ist *jemand* schuld. Und er hat keine Skrupel, ihn auch öffentlich an den Pranger zu stellen. Das ist eine gefährliche Charaktereigenschaft, und man weiß ja nie, gegen wen sich die richtet. Also es gab im Wahlkampf, gegen Ende des Wahlkampfs, so einige Werbeeinschaltungen aus dem Trump-Lager, die zwar nicht von Juden gesprochen haben, aber im Prinzip nach allen Regeln der Kunst antisemitisch gewesen sind, nicht explizit-verbal, aber die Projektion bedienend von der internationalen Verschwörung der Banken usw. gegen die USA, die unsere Arbeitsplätze wegnehmen usw.

GS Gut, aber das spielt dann bei einer militärischen Konfrontation eben keine Rolle.

DH Der Antisemitismus in Großbritannien in den 1930er Jahren war ja auch enorm.

GS Und unter Roosevelt in den USA. Selbst in seiner eigenen Administration gab es Antisemiten und entsprechende Vertreter von Verschwörungstheorien, das wird gerne vergessen.

LR Aber was ist mit der Trump-Bewegung, also mit den Anhängern? Bereits beim letzten in der *sans phrase* abgedruckten Gespräch über den Präsidentschaftswahlkampf war dieses neue Element der Gewalt Thema, das sich auch bei den Wahlkampfkundgebungen gezeigt hat. Gibt es diese Bewegung oder ist im Moment alles auf Trumps Person zusammengeschrumpft? Hört man von den Leuten etwas, machen die irgendwas, oder gibt es im Moment nur die Proteste der Gegenseite?

MG Mir scheint, man kann eher von einer Anti-Trump-Bewegung sprechen. Allein die Riesendemonstrationen, der *Women's March* war das eine, und dann gegen den Einreisestopp, das waren ja Demonstrationen von einem Ausmaß, das es seit den 1960ern in den USA nicht mehr gegeben hatte. Ich halte es für ein großes Problem bei Trump, dass er so stark polarisiert. Entweder ist man ganz für Trump oder ganz gegen Trump. Dass sich unter diesem Schirm „Gegen Trump" ganz unterschiedliche Leute formieren, so zu einer gezwungenen Einheit werden und dementsprechend auftreten, das halte ich für sehr gefährlich.

FM Es gibt da eine Allianz von *Black Lives Matter* über verrückteste Uni-Linke bis zu diesen ganzen Islamverbänden und Hamas-Unterstützern, die sich da zusammenbraut, um gegen Trump zu demonstrieren. Diese Demonstrationen sind ja keine rationalen Reaktionen auf eine Politik von Trump, sondern die sind wirklich jenseits von Gut und Böse. Dazu dann so pathetische Auftritte wie Meryl Streep bei den Golden Globes ... also völlig irre Vorstellungen und absurde Auftritte, bei denen sich Leute, die wirklich von nichts und niemandem auf der Welt verfolgt werden, irgendwie als große Opfer darstellen, die kurz vor der Vernichtung stehen. Es ist wirklich ein unsäglicher Unfug, der da stattfindet.

SG Es gibt aber auch so etwas wie einen grundbürgerlichen Widerstand gegen Trump. Es gibt etwa Rechtshilfeorganisationen, die Gerichtsverfahren unterstützen. Einige haben bei dem *Executive Order* zur Immigration Anwälte gestellt. Solche Aktivitäten sind unterstützenswert, und sie bewegen sich in den Bahnen, die das amerikanische System einem bietet.

GS Neben den genannten völlig irren Vorstellungen und den absurden Auftritten gibt es jetzt gegen Trump gerichtet auch etwas wie einen fragwürdigen Aufschwung der Moral bei an sich vernünftigen Leuten. Ich meine damit, dass sie nicht mehr unterscheiden können oder wollen, was ist vernünftig, was ist Wahnsinn an dem, womit man es jetzt mit der neuen Administration zu tun bekommt und aus dieser Haltung heraus dann in die Anti-Trump-Bewegung einmünden. Anfällig scheinen mir dafür solche aufklärerischen Intellektuellen oder Journalisten, die Amerika in bestimmter Hinsicht idealisiert haben, oder, um es reflektierter auszudrücken: die es sogar gegen besseres Wissen idealisieren mussten, weil sie jedes utopische Moment in ihrem Denken durchgestrichen haben, ohne das es eben auch kein Bewusstsein von der Dialektik der Aufklärung geben kann. Zum Beispiel Richard Herzinger. Es ist signifikant, dass gerade er jetzt alle Maßstäbe in der Kritik an Trump insofern verliert, als er nur noch moralisch argumentiert, nur noch moralisierend, statt sich um eine wirkliche Analyse zu bemühen. Das ist eben die andere Seite jenes Amerikaidealismus: in beiden Fällen erspart man sich die Mühe, Prozesse zu analysieren und schwächt damit die eigene Urteilskraft.

MG Bei einem meiner Professoren verhielt es sich ein bisschen so. Er war so überzeugt von den USA, dass es schien, als hätte Trump durch seinen Wahlsieg sein komplettes Weltbild erschüttert. Vor der Wahl war er überzeugt, dass Trump unmöglich amerikanischer Präsident werden kann, weil er dermaßen gegen *American values* steht. Trumps Sieg war einfach undenkbar. Als es dann doch passiert ist, war er, ein gestandener und renommierter Universitätsprofessor, völlig am Boden zerstört und hat im Seminarraum ganz zerstreut auf seinem Stuhl gewackelt.

LR Aber wie lässt sich denn nun das Phänomen tatsächlich analysieren? Macht der Begriff des Populismus bei ihm ausnahmsweise Sinn?

GS Man könnte vielleicht sagen, es handelt sich um einen Medienpopulismus: einen Populismus, der sozusagen über Bande spielt und diese Bande sind die Medien. Im Unterschied zum europäischen Rechtspopulismus, der natürlich auch etwas davon lebt, aber im Kern eine wirkliche Bewegung im klassischen Sinn ist. Jene, die da an der Spitze stehen, fühlen sich der Bewegung verpflichtet. Bei Trump gibt es eine solche Bewegung im Grunde nicht, alles, was ihm Popularität verschafft, spielt sich zwischen ihm und den Medien ab, aber eben als feindliches Verhältnis. Auf dieser Grundlage kann er mit einer schweigenden, nicht Mehrheit, aber einer schweigenden Anhängerschaft rechnen, die eben selbst nicht hervortritt als Bewegung, die sich nicht organisiert, wie wir das von Europa kennen seit dem Faschismus und dem Nationalsozialismus. Es bilden sich keine tragenden Strukturen für sie heraus, in Form etwa einer Partei in oder neben der der Republikaner, die nun schon gar nicht als die Bewegung von Trump fungieren kann. Die wechselseitige unersättliche Hassliebe zwischen Trump und den Medien dient ihm gewissermaßen als Ersatz für die politische Bewegung und nur auf ihr scheint sein Begriff vom „Establishment" zu gründen. Die europäischen Verhältnisse, wo tatsächlich solche Bewegungen oder wie mit Adorno und Horkheimer zu sagen wäre: Massen-Rackets sich formierten und darum auch die überall herumgeisternden Weltverschwörungstheorien ganz andere Macht gewinnen können, weil sie zugleich das einheitsstiftende Moment der Bewegung sind, werden wiederum von den europäischen Mainstream-Medien den amerikanischen Verhältnissen übergestülpt, die große Bewegungen nur in der Situation der Wahlen kennen. Man kann also, wenn man analysiert und nicht moralisiert, die Trump-Begeisterung in AfD, FN und FPÖ, die den US-amerikanischen Präsidenten hauptsächlich aus Propagandagründen als einen der ihren ausgeben, nicht für bare Münze nehmen.

LR Das heißt, es handelte sich eher um eine spontane Masse von Anhängern während des Wahlkampfs, die gab es ja sehr wohl. Aber sie ist dann nach Erfüllung ihres Zweckes zerfallen und nach Hause gegangen.

GS Und schweigt, sitzt vor dem Fernseher oder liest die Trump-Tweets.

DH Trump scheint auch nie die Befürchtung gehabt zu haben, dass die Bewegung ihn sozusagen auf irgendeiner Seite überholt, etwas, das bei der AfD durchaus ständig präsent zu sein scheint. Die Richtungskämpfe bestimmen den Modus der Bewegung, durch sie wird entschieden, wer, wann und wo jetzt gerade das Ressentiment am besten bedienen kann. Unter Trump gibt es keine Richtungskämpfe, entweder man ist für – oder gegen ihn. Entscheidet man sich gegen ihn, verliert man seine Stellung, dann entscheidet man sich sozusagen gegen sich selbst, wohingegen in den politischen Bewegungen des Rechtspopulismus die Rivalität um die Führungsspitze – sei es beim FN oder bei der AfD – anhält, das Ringen nie aufhörte. Mag gut sein, dass das auch damit zusammenhängt, dass der Rechtspopulismus aktuell in der Opposition verharrt, während in den USA ab einem Zeitpunkt im Vorwahlkampf klar wurde, dass die Republikaner auf ihn setzen müssen und alle die ihm im Weg standen, aus diesem Weg geräumt werden mussten. Bei den Rechtspopulisten ist die Stellung der Parteiführung alles andere als stabil. Und das ließe sich an Höckes *Dresdner Rede* und dem sich anschließenden angedrohten Parteiausschlussverfahren ganz gut zeigen. Fernab des Inhalts der Rede: Höcke drohte sich mit seiner Position einerseits zum potentiellen Kandidaten des Parteivorsitzenden aufzuschwingen, hätte damit aber die Partei auch eher an den ‚rechten Rand' gedrängt und man hätte vor der Bundestagswahl einen Kurswechsel vornehmen müssen, andererseits wollte die Partei den Kurs und das Personal beibehalten (nicht zuletzt aus Selbsterhaltungszwecken), musste demnach einen Imageschaden abwenden. Man lotete aus und schaffte es, Höcke nicht fallen zu lassen; er darf weiter den ‚rechten Rand' bedienen, aber ist dennoch nicht in die nähere Auswahl für die Parteispitze gerückt. Von einer solchen Infragestellung der Position Trumps, die über eine Bewegung vermittelt wäre, kann zu keiner Zeit die Rede sein, ein solches Buhlen gab und gibt es dort meines Wissens nicht.

GS Anders steht es um die Alt-Right-Bewegung. Hier handelt es sich ja wirklich um ein Bewegungs-Racket, aber eben im Kleinen und unabhängig von Trump. Mag er auch im Wahlkampf irgendwie von der Bewegung profitiert haben, er sieht sich nicht als ihre Führerfigur. Sie kann ihn auch nicht gefährden. Umso mehr wurde sie in den europäischen Medien dämonisiert als die Bewegung von Trump.

DH Was aber bedeutet es und inwieweit hat es auch in den USA Einfluss auf das demokratische Bewusstsein, das ja dann eben die Resistenzkraft des Rechts erst bildet, wenn ein Präsident sich nicht nur diese ständige Beschimpfung der Öffentlichkeit erlauben kann, sondern behauptet, es handle sich sozusagen in jedem Fall um Unwahrheiten (Stichwort *alternative facts*), die hier verbreitet werden? Inwieweit spiegelt das auch auf das demokratische Bewusstsein zurück? Greift es das Bewusstsein gar an?

GS Vielleicht kann man diese Frage so bei ihm nicht mehr stellen, sondern als entscheidende Frage bleibt nur noch, ob er die Gewaltenteilung angreift oder nicht. Also er selber in seiner Meinungsbildung ist jenseits von demokratisch und undemokratisch, würde ich sagen, aber was er objektiv wäre, das zeigt sich in seinem praktischen Verhältnis zur Gewaltenteilung. Wie reagiert er auf die gerichtlichen Beschlüsse? Tut er etwas, um eine Zeitung abzuschaffen? Oder bleibt es beim Schimpfen?

FM Also diese Sache mit dem Richter, der den Einreisestopp aufgehoben hat: Trumps Reaktion mit wütenden Tweets, in denen dieser Richter als „sogenannter Richter" hingestellt wurde, hatte bereits den Charakter eine Kampagne. Genauso im Wahlkampf schon der Fall eines anderen Richters, der sich mit ihm hat beschäftigen müssen: Den hat Trump gleich für befangen erklärt, weil er aus einer mexikanischen Familie stamme und deswegen überhaupt nicht urteilen könne. Wenn das über Jahre hinweg geht, dass jeder, der irgendeine Entscheidung trifft, die Trump widerspricht, mit so einer massiven Kampagne, öffentlichen Bloßstellung und öffentlichen Niedermachung konfrontiert ist, dann hat das natürlich Auswirkungen. Das kann man sich als Richter nur erlauben, wenn man schon in einer bestimmten Position ist und nicht noch etwas erreichen will.

GS Aber trotzdem sind die Richter nicht auf sich allein gestellt, was die Öffentlichkeit betrifft. Das sind andere Verhältnisse als in der Türkei, wo die Gewaltenteilung bereits abgebaut wird. Und das funktioniert dort, weil eben auch eine Bewegung dahintersteht, eine sehr erfolgreiche.

LR Kann sich in einer vernünftig ausgerichteten Opposition zu Trump etwa unter den Richtern oder in der Administration und durch andere Kräfte so etwas wie der *American spirit* neu herausbilden? Oder ist die Gefahr größer, dass sich der Anti-Trump-Mob bildet, als dass sich diese vernünftigen Kräfte auf die *American Revolution* zurückbesinnen und durch Trump wieder da hinfinden? Wie ist das unter den Demokraten? Gibt es unter den Demokraten auch vernünftige Kritik oder nur Anti-Trump-Mob?

SG Mir fällt das Beispiel Neil Gorsuch ein. Als er als Nominierter für den Supreme Court vorgestellt worden ist, war relativ schnell klar, dass die Demokratische Partei im Senat geschlossen gegen ihn votieren wird, und mehr noch, dass sie ihn *filibustern* werden, das heißt, dass sie die Abstimmung verhindern wollen. Und da zeigt sich schon, dass es nur mehr ums Prinzip geht und die Frage, was es eigentlich bedeutet, wenn so jemand wie Neil Gorsuch Richter wird, völlig nachrangig ist, weil es überhaupt keine substanziellen Gründe gäbe, diesen Richter zu verhindern. Es geht einfach nur um den Identitätsnachweis, dass man die Front gegen Trump stellt und es dabei letztlich egal ist, was jetzt genau mit und in dieser Administration passiert.

LR Das heißt, die Option, dass Demokraten auf gemäßigte Republikaner zugehen und sagen, wir haben ein gemeinsames Problem, existiert überhaupt nicht.

FM Die Demokratische Partei ist unter Obama schon recht weit nach links gerückt, das wurde durch Sanders im Wahlkampf natürlich noch verstärkt und ist noch schlimmer geworden, seit der Wahlkampf vorbei ist. Es gibt Diskussionen darüber, wer die neue Führung der Partei übernehmen wird, die ja

im Prinzip implodiert ist. Mit dem Wahlverlust von Clinton ist sie ohne politische Führung dagestanden. Obama stand ja nicht zur Verfügung. Aber wenn man sich ansieht, welche Leute da jetzt im Gespräch sind, die neue Parteiführung der Demokraten zu werden, bekommt man Bauchweh. Das sind einfach Leute, die früher deklarierte Antisemitenorganisationen unterstützt haben, die natürlich Israelhasser sind usw.[8] Also die Israel-Feindlichkeit hat sich unter Obama in der Demokratischen Partei so manifestiert wie noch nie in der Geschichte der Demokratischen Partei.[9]

LR Aber heißt das, die gesamte Demokratische Partei, so wie sie sich jetzt äußert, ist zum *lunatic fringe* geworden? Oder gibt es da auch noch vernünftige Stimmen?

SG Die gibt es. Im Dezember wurde ein Gesetz im Senat verabschiedet, einstimmig, 99:0, der *Antisemitism Awareness Act*. Er wurde initiiert von republikanischen und demokratischen Senatoren, Lindsey Graham beispielsweise war einer davon. Der Gesetzesvorschlag hat unter anderem zum Gegenstand, dass antizionistische Agitation auf dem Campus als Antisemitismus gewertet wird und somit in Konflikt mit dem *Civil Rights Act* kommt. Die einzige Person, die sich enthalten hat, war Bernie Sanders, auch nicht so überraschend.

FM Bei einzelnen Themen, wenn es zum Beispiel um den Iran geht, gibt es natürlich schon demokratische Abgeordnete, die mit Republikanern kooperieren. Auch schon unter Obama. Um die Regierung unter Druck zu setzen. Aber es gewinnen schon die unfreundlichen Kräfte deutlich an Zuwachs innerhalb der Demokratischen Partei. Was die Republikaner betrifft, so wäre in dieser Situation ständig darauf hinzuweisen: die Person Trump ist eine Sache, aber das Personal, mit dem er sich umgibt und das er auswählt, eine andere. Leute wie Nikki Haley, die keinerlei diplomatische Erfahrung in dem Sinne vorher hatte, auf die muss man auch erst einmal kommen und die muss man auch erst einmal durchsetzen. Die Geschichte ihrer Bestellung verlief wohl so, dass aus dem Umfeld des Präsidenten, genauer gesagt von Steve Bannon, dem vielkritisierten Berater von Trump, ursprünglich eine ganz andere Person vorgeschlagen wurde. Nämlich eine, die aus isolationistischen und eher israelfeindlichen Kreisen kommt. Trump hat diese Person einfach nach Hause geschickt, nachdem er sie einmal getroffen hatte. Das interessierte ihn nicht und er hat sich in diesem Fall einfach hinweggesetzt über den finsteren Einflüsterer an seiner Seite, und nominierte eine Person, die in allem, was man von ihr weiß, durch und durch vernünftige Positionen vertritt. Ebenso seine Entscheidung für die Nachfolge von Michael Flynn als Nationaler Sicherheitsberater. Das ist eine Entscheidung, die ausnahmsweise selbst von demokratischer Seite gelobt wurde. Man weiß nicht, was er wirklich zu sagen haben wird, praktisch, weil ja auch der Nationale Sicherheitsrat von Trump auf eine sehr bedenkliche Art und Weise umgemodelt wurde. So dass dort jetzt der erwähnte Steve Bannon einen fixen Platz im Nationalen Sicherheitsrat hat, obwohl er mit nationaler Sicherheit überhaupt nichts zu tun hat, keinerlei Erfahrung darin hat, kein Experte in irgendeiner Hinsicht ist, sondern politischer Ideologe. Was in einem Gremium wie dem Nationalen Sicherheitsrat eine äußerst problematische Geschichte ist. Hier hat Trump die Geheimdienstchefs rausgeschmissen und gemeint, man brauche sie nur, wenn es fachlich geboten ist, und zweitens hat er eben diesem Steve Bannon eine fixe Position darin verschafft – ein vollkommenes Novum, weil eine rein politische Figur wie Bannon bisher in keinem Nationalen Sicherheitsrat etwas zu suchen gehabt hätte. [Steve Bannon musste den Sicherheitsrat wieder verlassen; 7. 4. 2017]

Das Ganze geschieht natürlich vor dem Hintergrund des Streits, den Trump die ganze Zeit schon mit den Geheimdiensten ausficht. Die Geheimdienste revanchieren sich auch. Die Tatsache, dass

8 Keith Ellison, ehemals Mitglied der Nation of Islam und Unterstützer des glühenden Antisemiten Louis Farrakhan, wurde mittlerweile zum stellvertretenden Vorsitzenden des Democratic National Committee ernannt. Vgl. Stefan Frank: Ein Demokrat mit Naheverhältnis zu Islamisten. 26. 12. 2016. http://www.mena-watch.com/mena-analysen-beitraege/ein-demokrat-mit-naheverhaeltnis-zu-islamisten

9 Vgl. Jonathan S. Tobin: The Democratic Divorce from Israel. The Democratic Party was once the anchor of the Pro-Israel community. Not any more. 1. 12. 2015. https://www.commentarymagazine.com/articles/democratic-divorce-israel/

Flynn zurücktreten musste wegen dieser Telefonate mit Russland, ist natürlich nur zustande gekommen, weil von den Geheimdiensten Abhörprotokolle an die Presse lanciert wurden. Und da hat natürlich Trump auch wieder einen Punkt getroffen: Wenn Geheimdienste anfangen, nach ihrem eigenen Gutdünken abgehörtes Material an die Presse zu geben, um bestimmte Figuren politisch abzuschießen, ist das natürlich im Hinblick auf Gewaltenteilung, im Hinblick auf demokratische Kontrolle usw. eine höchst problematische Angelegenheit. Auch eine Geschichte, die hierzulande oder in Europa kaum zur Kenntnis genommen wurde.

GS Obwohl man in Europa und speziell in Deutschland immer so gerne gegen die amerikanischen Geheimdienste wettert, aber da, an dem Punkt, sind sie still, wenn es tatsächlich um politische Fragen geht.

FM Theoretisch sollte es natürlich so sein, dass Geheimdienste keine politische Agenda vertreten, sondern einfach *intelligence*, wie es auf Englisch treffenderweise heißt, ihr Geschäft ist und sie nach bestem Wissen und Gewissen mit allen Informationen, die sie haben, den Präsidenten über die Dinge informieren, die vorgehen auf der Welt. Bei Trump ist das alles anders. Er hätte schon in der Übergangsphase, nachdem er gewählt wurde, eigentlich den *President's Daily Brief* bekommen sollen, also die frühmorgendlichen Geheimdienstbriefings jeden Tag. Da hat er schon einmal erklärt, das brauche er nicht, einmal in der Woche genüge. Also es interessiert ihn einfach nicht. Wie es scheint, bekommt er jetzt doch täglich Geheimdienstinformationen, aber so zusammengekürzt, dass es seiner Aufmerksamkeitsspanne entspricht.

SG Angeblich bekommt er täglich sehr kurze, eine Seite. Um zehn am Vormittag.

MG Ja, recht spät am Vormittag, weil er vorher Fernsehen schauen muss.

FM Im Fall von Trump könnte man sagen, Fox News hat das *Intelligence Briefing* des Präsidenten ersetzt. Und das ist natürlich eine Katastrophe.

LR Aber das ist wirklich verrückt, das macht von vorn bis hinten überhaupt keinen Sinn. Es erfüllt keinen Zweck, es ist ja nicht einmal populistisch.

GS Das ist dieser Medienpopulismus. Die Medien sind wichtiger als die Geheimdienste.

FM Aber es funktioniert ja nicht, nicht einmal auf Fox News. Nach der erwähnten Pressekonferenz hat selbst ein Fox-News-Journalist erklärt, es sei einfach verrückt, was wir da jeden Tag geboten bekommen. Das ist nicht anders zu benennen als verrückt. Trump glaubt, alles ohnehin besser zu wissen. Nicht, dass es bei Obama so sonderlich anders gewesen wäre. Obama war genauso überzeugt, dass er alles besser weiß als die Generäle und alle anderen.

LR Für Obama stimmte das ja innerhalb seiner eigenen Ideologie und hat funktioniert. Aber Trump hat ja nicht eine bestimmte Linie, die er sich nicht madig machen lässt.

DH Was geht in jemandem vor, der Präsident ist, morgens aufsteht und als erstes Fox News einschaltet und zu sich sagt: Nein, einen Geheimdienst brauch' ich für mein Briefing nicht. Das versuche ich mir gerade vorzustellen … Lässt sich dahinter noch eine Logik erkennen?

GS Er vertraut auf sein Gespür, sein Gespür als Immobilienmagnat …

MG Ja, vielleicht rührt das daher, dass er als Immobilienmagnat seine Karriere gemacht hat, und es spielt sicher auch eine Rolle, dass er das in einem Familienunternehmen getan hat und nicht in einem Unternehmen, in dem es auch innerhalb des Betriebs um Machtkämpfe und Verhandlungen usw. geht. Und das betreibt er jetzt im Amt weiter. Wenn er keine Lust hat oder ihm sein Bauchgefühl etwas anderes sagt, dann schiebt er die Leute einfach weg. Und er musste nie etwas aushandeln und Leute um etwas bitten, sondern er steht über allen.

FM Der Geheimdienst hat mittlerweile mehr oder minder öffentlich erklärt, sie überlegen, ob sie ihm wirklich alle Informationen zur Verfügung stellen, weil man wüsste ja nicht, ob sie nicht am nächsten

Tag dann den Russen zugetragen würden. Etwas Ähnliches hört man wohl jetzt auch schon von israelischen Geheimdiensten, es wurde lanciert, dass sie nicht mehr so ganz genau wissen, was sie ihren amerikanischen Kollegen erzählen sollen, weil sie die Befürchtung haben, dass die es dem Präsidenten oder irgendeinem von seinen Günstlingen berichten, und das den Russen zu Ohren kommt, was bei sensiblen Informationen, die den Nahen Osten betreffen, natürlich hochproblematisch wäre.

LR Aber was hat es überhaupt mit dieser Russland-Connection auf sich? Das passt ja wieder nicht zusammen. Putin ist ein Geheimdienst-Mann und könnte ohne die Geheimdienste keinen Schritt vor die Tür setzen. Die machen ihn aus.

GS Die Machtverhältnisse sind dort ganz andere als in Amerika, das ist ganz klar. Auch das Verhältnis zu den Geheimdiensten ist ganz anders in Moskau.

FM Es ist auch noch nicht klar, wie dieses Verhältnis zu Russland aussehen wird. Es wird immer behauptet, Trump wäre so unglaublich nahe an Russland oder an Putin, aber das kann man faktenbezogen bisher kaum feststellen. Trump behauptet bisher, er habe keinerlei Kontakte und geschäftliche Interessen in Russland, was meines Wissens auch nicht widerlegt wurde bis jetzt. Und er sagt: Natürlich wäre es besser, sich mit den Russen zu verstehen, man müsse sehen, ob das geht, aber wenn nicht, dann geht's halt nicht.

LR Und wie kommt dann die Idee der Geheimdienste zustande, dass die Informationen an die Russen weitergetragen werden? Ist das dann auch nur ein politisches Show-Argument?

FM Es gibt in der Regierung einige Leute, die enge Geschäftskontakte zu Russland hatten. Also der Außenminister hatte natürlich gute Kontakte, er hat persönlich einen Orden verliehen bekommen von Putin, den Orden der Freunde Russlands. Aber auch das ist so eine Geschichte. Michael Flynn, der zurückgetretene Nationale Sicherheitsberater, der, wie es jetzt auch immer wieder hieß, zu nahe an Russland gewesen sei und letztlich deswegen zu Fall gekommen sei, hatte ein Buch geschrieben, das letztes Jahr veröffentlicht wurde, in dem er ganz klar davon spricht, dass die USA im Prinzip einen Weltkrieg führen, ohne dass sie sich das eingestehen, nämlich gegen den radikalen Islam. Dieser radikale Islam sei zugleich Teil einer antiwestlichen Achse, das eine Zentrum sei Teheran, das andere Zentrum Russland. Also der Michael Flynn, der angeblich ein so großer Russland-Freund ist, dass er untragbar geworden ist, hat ein Buch geschrieben, in dem er explizit schreibt, Moskau sei die zweitwichtigste Zentrale der antiamerikanischen Koalition, die einen Weltkrieg gegen die USA führt. Also auch da sind die Vorwürfe, die gegen Flynn erhoben worden sind, teilweise so außerhalb jeder vernünftigen Relation, dass man sich nur wundert.

MG Das wirklich Schwierige ist hier in jedem Fall, Prognosen zu treffen, weil es nach wie vor so unabsehbar ist, wie das weitergeht. Das tatsächliche Regieren hat ja noch nicht begonnen, auch nach über einem Monat noch nicht.

Simone Dinah Hartmann

„Insgesamt wird die Situation für Israel viel gefährlicher."

Aus einem Gespräch über die neue US-Administration mit Ljiljana Radonić und Gerhard Scheit, 3. März 2017

Was sagst du zu den Reaktionen auf die neue US-Administration?
Es gibt eben auch extrem viele gute Gründe gegen Trump zu sein … und vielleicht könnte durch den Widerstand gegen ihn tatsächlich wieder so etwas wie ein neues amerikanisches Nationalgefühl entstehen.

Beschränkt sich diese Erneuerung im Widerstand gegen Trump auf die Republikaner?
Nein, das ist gesamtgesellschaftlich. Diese Linken repräsentieren ja nur einen marginalen Teil der amerikanischen Gesellschaft. So haben ja auch zum

Beispiel zahlreiche Proponenten der Neocons vor einem Präsidenten Trump gewarnt und ihn mitunter in die Nähe des Faschismus gerückt. Die Frage ist ja vielmehr, wie der Durchschnitt der amerikanischen Gesellschaft, der weder mit den Linken noch den Neocons etwas am Hut hat, reagiert. Dieser Durchschnitt ist vom Prinzip her moderat. Zumindest war das bisher so. Das hat sich nun leider auch etwas verschoben, aber vom Prinzip her gilt das noch immer. Und wenn man von einer gesamtgesellschaftlichen Bewegung spricht, dann müsste das inkludiert sein, das kann also nicht von einer politischen Seite allein kommen.

Das wäre dann, in deinem Sinn, ein allgemeines Umdenken in der Gesellschaft?
Genau. Aber auch Intervention. Das funktioniert in den USA nun einmal ganz anders, die Kongressabgeordneten, die Senatoren und Senatorinnen sind dort direkte Ansprechpartner. Die Leute rufen in den Kongressbüros an und es wird dann tatsächlich mit ihnen gesprochen. Das Verhältnis ist dort eben ein anderes. Und das betrifft dann auch die Frage, ob es sich um eine klassische politische Bewegung oder aber gehäufte individuelle Interventionen handelt.

Wenn wir hier über die Unwägbarkeiten der gegenwärtigen Situation in den USA sprechen, so gibt es doch eine gewisse Gefahr, dass die Republikaner durch die Politik Trumps zu Grunde gehen könnten, weniger dramatisch formuliert: bei den nächsten Wahlen an Einfluss in den beiden Häusern wesentlich verlieren könnten.
Ja, diese Gefahr besteht, dass die Republikaner wesentlich schwächer werden und sich bei den Demokraten andererseits die Schlimmsten durchsetzen. Wobei Bernie Sanders noch gar nicht der Schlimmste ist, da gibt es noch Schlimmere. Andererseits kann es dort auch wieder dazu führen, dass sie wieder jemanden mehr aus der Mitte, dessen Ruf nicht so beschädigt ist wie der von Hillary Clinton, für die Zukunft aufbauen, dass insgesamt die US-Amerikaner wieder mehr in die Mitte rücken. So war es bisher immer. Aber wer weiß. Wenn ich an die letzte Oscarverleihung denke, wo zunächst der falsche Gewinner ausgerufen wurde, das war für mich wiederum ein Zeichen für den Verfall der amerikanischen Institutionen.

Steile These!
Ich war jedenfalls gar nicht so überrascht darüber, dass so etwas gerade jetzt passiert. Was gegenwärtig passiert, ist eine Abkehr von Professionalisierung. Dafür steht die neue Administration.

Wie würdest du diese Gefahr näher bezeichnen, die von dieser Administration ausgeht, innenpolitisch und außenpolitisch? Oder anders gefragt: Angenommen du hättest die Möglichkeit, mit Netanjahu zu sprechen, was würdest du ihm zu Trump sagen?
Ich würde ihm jedenfalls abraten, etwas Befürwortendes über die Errichtung des Grenzzauns zu Mexiko zu tweeten, wie Netanjahu das tatsächlich getan hat. Die Israelis müssen sich natürlich um ein gutes Verhältnis zur neuen Administration bemühen, das ist ganz klar. Aber obwohl Trump zum Beispiel so damit geprahlt hat, dass die US-amerikanische Botschaft nach Jerusalem verlegt wird, wird das nicht geschehen. Vor allem aber was das Verhältnis zum Iran betrifft, wird da vermutlich nicht viel passieren. Und wenn, dann geht hier die Initiative vom Kongress aus, und da ist der Punkt der, dass Trump vermutlich nicht, so wie Obama es getan hat, versuchen wird, eine solche Initiative gegen die iranische Politik zu behindern. Aber ich glaube nicht, dass in dieser Hinsicht sehr viel gepusht wird. Das ist alles nur *big talk* und nichts dahinter.

Vielleicht kann man sagen, dass ein solcher Stillstand in den außenpolitischen Konstellationen für die unmittelbare Situation Israels gegenüber den Bedrohungen, die von der Politik der Palästinenser ausgeht, günstig sein kann, während sie in der Frage der iranischen Politik fatal sein würde.
Es kann heißen, dass der Stillstand für die Israelis eine Atempause bedeutet. Es kann aber auch im schlechtesten Fall heißen, wenn es dann doch wieder zum Krieg kommt, und diese Möglichkeit einer Konfrontation, ob mit Hamas oder Hisbollah, besteht ja permanent, wenn das passiert, und die USA sich zurückziehen, dann wäre das nicht so günstig für Israel. Im Moment, wo gerade nicht so viel passiert, kann Trump viel sagen, aber es kommt dann wirklich auf die konkrete Konstellation an und wie die USA reagieren. Man weiß nicht, wie sie reagieren werden, man weiß es einfach nicht. Heute sagt Trump das eine, morgen das Gegenteil. So ist es letzten Endes auch für Israel völlig unklar,

was passieren würde. Natürlich erhoffen die Israelis sich jetzt bessere Beziehungen zu den USA. Man könnte es ein wenig mit der Politik unter George W. Bush vergleichen, wo die Beziehungen im Prinzip gar nicht schlecht waren. Trotzdem war seine Administration diejenige, die auf Wahlen in den Autonomiegebieten gedrängt hat, was dann zu der ganzen Situation in Gaza geführt hat. Das war also die Politik einer israelfreundlichen Administration.

Besteht die Möglichkeit, dass Netanjahu dadurch geschwächt werden könnte, dass die Nationalreligiösen nun glauben, von Trump grünes Licht erhalten zu haben, was sich ja inzwischen wieder fast erledigt hat?
Natürlich versucht man, Trump zu umgarnen, aber das wird nicht funktionieren, weil ihm das vermutlich alles ganz egal ist. Das ist der Unterschied zu Obama, dem war es eine wirkliche Herzensangelegenheit – im umgekehrten Sinn, und das ist es Trump nun einmal nicht. Das hat Vor- und Nachteile. Aber ich glaube, die Versuche der Israelis, Trump zu umgarnen, werden da ins Leere gehen, so wie auch speziell die der Nationalreligiösen. Was das betrifft, zeigt sich eher, dass der Likud derzeit, unabhängig von der Frage Trump, einfach einen ziemlichen Rechtsruck macht, wobei die Leute, die vernünftigere Positionen vertraten, wie Mosche Jaalon – der frühere Generalstabschef, dann Vize-Premierminister und Verteidigungsminister – an den Rand oder hinausgedrängt wurden. Bei Jaalon geschah das ja auch schon vor den Wahlen in den USA. Also das hat nicht unbedingt etwas mit Trump zu tun. Einen Trump-Effekt gibt es vielmehr in Europa.

Aber gibt es da wirklich einen tieferen Zusammenhang, auch wenn das immer behauptet wird und auch wenn man sich bei FN, AfD und FPÖ auf Trump berufen möchte?
Trump hat hier offenbar schon eine Signalwirkung. Da ist zwar in Europa viel Wahnsinn dabei, das ist überhaupt keine Frage, aber es gibt schon einen realen Gehalt in diesem Zusammenhang.

Hier wäre der Unterschied zu diskutieren, dass es sich in Europa eben doch mehr oder weniger um politische Bewegungen im eigentlichen Sinn handelt, nicht zuletzt in der Tradition von Faschismus und Nationalsozialismus, während für die USA, was immer auch Trumps Durchsetzung an autoritären Strukturen sichtbar gemacht hat und was immer etwa an Ähnlichkeiten bei Trump und AfD im Verhältnis zu den Mainstream-Medien sichtbar ist, es doch charakteristisch ist, dass es sich um keine politische Bewegung in diesem Sinn handelt. Trump macht einfach, was er will, es bilden sich da keine Strukturen heraus, die eine solche Bewegung tragen könnten. Die Republikaner sind ja nicht seine Bewegung, er hat ja nicht einmal eine eigene Partei wie Le Pen mit Front National usw. Das scheint doch ein wesentlicher Unterschied, Trump ist dadurch auch keiner solchen Bewegung verpflichtet sozusagen als Führerfigur.
Aber der wütende Mob, der sich während der Wahlkampagne in den USA gezeigt hat, den finde ich schon sehr bezeichnend, der kann auch wieder mobilisiert werden. Es ist ja auch kein Zufall, dass es jetzt, kurz nach den Wahlen und der Inauguration massive Drohungen gegen jüdische Einrichtungen gegeben hat, dass antisemitische Vorfälle dramatisch ansteigen, und zum Beispiel ein jüdischer Friedhof in New York geschändet wurde. Das heißt, der Mob ist schon anagitiert, er ist zwar nicht so organisiert wie in Europa, das verläuft alles in den USA auf einer individualistischeren Ebene, was ja letzten Endes eben die USA ausmacht. Natürlich hat das in Europa ganz andere Wurzeln und Trump ist kein Nazi. Aber er hat gewisse Dinge wieder salonfähig gemacht, sein Hass auf das Establishment oder die Rede von den Hintermännern in Washington usw. Es ist daher auch kein Wunder, dass viele seiner Fans und Befürworter auch offen antisemitisch agiert haben. Bei Obama war das insofern anders, als er eher von den linken Antisemiten, vor allem an den Unis, Beifall bekommen hat.

Das verläuft auch viel organisierter.
Aber das hat sich nicht gesamtgesellschaftlich so offen gezeigt wie bei den Rechten. Es ist ja auch kein Zufall, dass so viele Bernie-Sanders-Fans dann zu Trump übergelaufen sind. Da werden eben in dieser Hinsicht dieselben Ressentiments bedient, ob von rechts oder links.

Was immer im Zuge der Trump-Kampagne davon jetzt freigesetzt worden sein mag, es ist nicht als politische Bewegung freigesetzt worden, dieser Unterschied wäre festzuhalten. Statt auf eine politische Bewegung stützt er sich nur auf die unendliche Hassliebe zu den Mainstream-Medien.

Ja, von seiner Intention her betrachtet, würde ich dem beipflichten; was das gesellschaftlich bedeutet, würde ich sagen: nein. Seine Intention war es vermutlich nicht, dem antisemitischen Mob einen Aufschwung zu ermöglichen, seine Intention war nur, den Wettbewerb zu gewinnen. Dadurch sind aber gewisse Dinge wieder möglich geworden. Es wurde also nicht bewusst hervorgebracht, wie etwa bei der AfD, der FPÖ oder beim Front National. Im Grunde ist Trump das alles egal. Das ist aber gerade das Gefährliche, auch im Vergleich zu Obama.

Also dann dient aber die Kritik an Trump zur nachträglichen Exkulpierung von Obama, der nun als das kleinere Übel firmiert.
Ich würde auf jeden Fall sagen, dass er das kleinere Übel war. Obama hat – bei aller Kritik – amerikanische Institutionen anerkannt und akzeptiert, dass er sich an bestimmte politische Spielregeln halten muss. Natürlich hat auch er immer wieder versucht, deren Rahmen zu sprengen und etwas im Sinne seiner ideologischen Ausrichtung durchzusetzen, aber ihm waren die Grenzen seiner Handlungsmöglichkeiten klar. Trump hat im Unterschied dazu noch nicht einmal eine Ahnung von der amerikanischen Verfassung.

Es stellt sich so die Frage, ob nicht gerade darum jemand wie Obama auch gefährlicher ist, weil er unter diesen Bedingungen ganz gezielt seine eigenen ideologischen Zwecke verfolgen kann, gerade außenpolitisch. Jedenfalls ist er kein kleineres Übel.
Aber er hatte – nicht zuletzt als Absolvent der Harvard Law School – eine Vorstellung davon, in welchem Rahmen er sich bewegen muss. Trump sind im Grunde genommen die amerikanischen Institutionen egal, das interessiert ihn letztlich nicht. Es geht mir nicht darum, Obama in Schutz zu nehmen, seine Politik war vor allem im Nahen Osten katastrophal; aber es gab bei ihm im Unterschied zu Trump ein gewisses Verständnis von amerikanischer Demokratie. Das, was Trump in den ersten Tagen nach seiner Inauguration geboten hat, wäre unter Obama nicht möglich gewesen.
Es ist die Frage, ob man nur über die innenpolitischen Konsequenzen reden soll und nicht viel mehr über die außenpolitischen, wo man also den Schwerpunkt setzt.
Ich denke, man muss das schon im Zusammenhang sehen, man kann das nicht trennen. Und wenn die USA sich außenpolitisch immer mehr zurückziehen, wie Trump das angekündigt hat, dann hat das natürlich Auswirkungen auf Israel. Denn die USA werden als Prototyp des Westens gesehen und wenn sie sagen, wir machen jetzt die Grenzen zu, was heißt das dann für den Westen? Das hat direkte Folgen auch für Europa, dafür, woran Europa sich orientiert. Aber auch das Verhältnis USA – Russland wäre hier in Bezug auf Europa zu diskutieren. Es ist ja auch kein Zufall, dass die ganzen europäischen Faschisten sich auch auf Putin hin orientieren, der ist ja ihr größter Freund und Trump sucht scheinbar auch die Entente mit Russland.

Das wird sich noch zeigen, wie das weitergeht … Aber jedenfalls: Russland kann auch nicht der Hauptfeind sein, solange es etwa den Iran in dieser politischen Form gibt.
Und wer unterstützt den Iran? Russland.

Auch diese Unterstützung lässt sich nur richtig einschätzen, wenn man weiß, dass es einen Unterschied gibt zwischen Russland und Iran, im Hinblick auf die Gefährlichkeit der jeweiligen Macht.
Das ändert nichts daran, dass, was Europa betrifft, derzeit drei unterschiedliche Modelle in Konkurrenz stehen und sich darin die Zukunft Europas entscheiden wird. Das eine ist die Orientierung am Westen, das andere die Orientierung an einem autoritären System wie in Russland und das dritte ist der Islamfaschismus. Wenn die USA da nicht mehr dieser Prototyp sind, wer soll das dann sein?

Die USA können andererseits nur wirklich Prototyp des Westens sein, wenn sie unterscheiden können zwischen dem Hauptfeind und dem, der den Hauptfeind in einer bestimmten Konstellation unterstützt. Sonst ist keine hegemoniale Außenpolitik möglich. Das aber alles gleichzusetzen, Russland unter Putin und die Islamische Republik Iran, oder auch in Europa die an Putin orientierten Rackets und die Islamfaschisten, erscheint mir als ein fataler Fehler. Die Frage des Westens entscheidet sich sogar daran, sie nicht gleichzusetzen, sondern etwa Russland massiv, mit entsprechenden Druckmitteln, vor die Entscheidung zu stellen, entweder den Iran zu unterstützen oder nicht.
Genau, das würde ich auch sagen. Mir geht es auch gar nicht darum, sie gleichzusetzen. Aber das ändert nichts daran, dass beide eine massive Gefahr darstellen. Das Problem besteht dann, wenn die USA

als Hegemon wegbrechen, damit meine ich auch das, wofür sie stehen, den westlichen Liberalismus nämlich, dann ist auch das Modell, an dem sich Europa orientieren kann, flöten gegangen. Und Trump steht nun eben nicht für diesen Liberalismus. Europa aber braucht eine Orientierungshilfe, denn wenn Europa sich an sich selbst orientiert, geht es zugrunde.

Andererseits braucht Europa die USA als Feindbild, um auf eine typisch europäische Art zugrunde zu gehen.
Ja, natürlich. Das ist es ja, was Trump nun wieder befördert, diesen *Backlash* des Antiamerikanismus in Europa. Es ist eben beides: auf der einen Seite dieser völlig wahnsinnige Antiamerikanismus, der sich jetzt wieder Bahn bricht, und auf der anderen Seite der Wegfall dessen, was einmal Amerika war. Es gibt aber auch die Hoffnung, von der am Anfang die Rede war, dass sich in den USA im Zuge der Reaktion auf Trump wieder etwas Neues bildet und dieser *American Exceptionalism* wieder entstehen kann.

Aber noch einmal zurück zu Obama. Israel hat noch nie so viel Militärhilfe von den USA bekommen wie unter Obama – was natürlich auch auf die Bemühungen des US-Kongresses zurückzuführen ist. Aber man wusste bei ihm mehr oder weniger, worauf man sich einlässt, und konnte darauf basierend Strategien entwickeln. Bei Trump ist das nicht mehr möglich, er will jetzt wieder das Militär ausbauen und zugleich eine isolationistische Politik betreiben. Man kann nur spekulieren, wie es dann mit Militärhilfe für Israel aussieht.

Was den Rückzug von der Interventionspolitik betrifft, würde er nur die Politik Obamas fortsetzen.
Genau. Aber der Unterschied ist, Obama hat gewusst, zum Beispiel in Bezug auf Iran, wenn er den Deal durchsetzen möchte, muss er den Israelis etwas geben im Gegenzug dafür, sonst kann er sich damit nicht bei seinen eigenen Leuten durchsetzen. Trump denkt überhaupt nicht so. Er hat keine Ahnung, wie Staaten funktionieren, was die eigentlichen Interessen dieser und jener Staaten sind.

Aber was hat denn Obama von den Interessen der Islamischen Republik Iran verstanden oder was wollte er davon verstehen, davon also, dass diese Interessen nicht mit denen anderer Staaten gleichzusetzen sind? Vielleicht gibt es da doch in der Trump-Administration ein anderes Verständnis.
Auch bei Trump gibt es Stimmen in seinem Beraterstab, die sagen, vielleicht sollte man doch sehen, dass jetzt mehr amerikanische Unternehmen mit dem Iran wieder Geschäfte machen können.

Da wären wir auch wieder beim Beginn unseres Gesprächs angelangt: der Befürchtung, dass es durch die Pattstellung solcher Stimmen bloß einen Stillstand gibt, der den Iran-Deal verlängert.
Der Deal ist natürlich ein wichtiger Punkt, aber es geht um viel mehr: Wenn es zu einer isolationistischen Politik der USA kommt, macht das die Situation für Israel viel prekärer, selbst wenn es dann fünf neue Sanktionen gegen den Iran gibt. Insgesamt wird die Situation für Israel trotzdem viel gefährlicher. Iran ist nach wie vor die größte, aber nicht die einzige Bedrohung, die Israel auch noch bewältigen muss. Und wenn die USA ihre internationale Führungsrolle verlieren, hat das die größten Auswirkungen für Israel, völlig unabhängig davon, wie die konkrete Iran-Politik aussieht.

Gerhard Scheit

Das Appeasement der Souveränisten

Geert Wilders in der *Weltwoche*

Im Unterschied zu den selbsternannten „Souveränisten" Le Pen, Petry und Strache, mit denen er sich seit geraumer Zeit gemein gemacht hat, scheint Geert Wilders zuweilen seine politischen Forderungen noch immer in der Tradition westlicher Souveränität zu begründen. In einem Interview mit der Schweizer *Weltwoche* (8/2017), kurz vor den Wahlen in den Niederlanden, argumentierte er für das Verbot des Korans, indem er das Buch mit Hitlers *Mein Kampf* gleichsetzte. Er hätte sich hier sogar auf Churchill berufen können. Und wenn er fordert, die Moscheen zu schließen, dann mit der Begründung, es handle sich beim Islam nicht um eine Religion, sondern um eine Ideologie. Doch weicht er damit zugleich dem Problem aus, dass diese Ideologie eben als Religion gilt und nach rechtsstaatlichen Maßgaben auch gelten muss. Deshalb unterscheidet sich der Koran von

Hitlers Buch in der Frage, wie die Gefahr, die von ihm ausgeht, organisiert wird – und darin liegt gerade eine Gefährlichkeit, die *Mein Kampf* heute kaum mehr erreichen kann, es sei denn als einer der vielen Bestandteile djihadistischer Propaganda. So wie diese Propaganda den Nationalsozialismus voraussetzt, so setzt der wesensmäßig asymmetrische Heilige Krieg bereits bei der Auflösung staatlicher Einheit an, in die das Streben nach ökonomischer Autarkie im nationalsozialistischen Deutschland politisch umgeschlagen war, um dessen Vernichtungskrieg gegen die Juden zu Ende zu führen.

Dagegen sieht nun wiederum Wilders das Heil wenn nicht in ökonomischer Autarkie so in politischer Isolation. Mit dem Hinweis auf eine Untersuchung der Amsterdamer Universität, wonach zehn Prozent der Muslime in den Niederlanden bereit sind, für ihre Religion zur Gewalt zu greifen, macht er die Rechnung auf, dass diese Zahl von etwa hunderttausend Menschen doppelt so hoch ist wie die der niederländischen Soldaten. Aber das dient ihm nur dazu, Abschottung zu begründen: „Die Bevölkerungszahl Afrikas explodiert. Ende dieses Jahrhunderts wird sich diese Milliarde vervierfacht haben. Vier Milliarden Menschen! Nach einer Untersuchung der UNO will ein Drittel davon nach Europa emigrieren." Wer das „Leben unserer Kinder und Enkelkinder ernst nehme", müsse darum die Grenzen bewachen. Es verhält sich mit dem ganzen ausführlichen Gespräch der *Weltwoche* so, als gäbe es Außenpolitik gar nicht mehr. Das herbeibeschworene Leben unserer Kinder und Enkelkinder ist nur der emotionale Ausdruck davon, dass ab nun von den Optionen einer hegemonialen Außenpolitik im Sinne des Westens vollständig geschwiegen werden soll.

Dabei glauben sich Wilders und seine europäischen Partner wie AfD, FN und FPÖ auf einer Linie mit dem neuen Präsidenten der USA, von dessen Wahlerfolg sie auch profitieren wollen. Und die Medien, die sich gegen sie wenden, können nicht oft genug diese transatlantische Identität der Rechtspopulisten behaupten. Aber mit der isolationistischen Karte, die Trump im Wahlkampf ausspielte und auch weiterhin – trotz des Raketenschlags gegen Assads Regime in Syrien – hervorziehen mag, ist wie mit den vorgeblichen Autarkiebestrebungen jedenfalls vom historischen Ausgangspunkt her ein anderes ‚Spiel' gemeint als das, was man aus Europa kennt. Während das Propagieren solcher Bestrebungen den USA prinzipiell dazu dienen kann, als Hegemon sich neu zu positionieren oder auch nur Druck auszuüben auf Bündnispartner, verweist es zumindest im Herzen von Europa immer nur auf eine innere Verwandtschaft mit dem Djihad, der nach außen hin das Appeasement Rechnung trägt – entweder als aktives wie bei den antizionistischen Solidaritätsbekundungen der Linken, oder als passives, das sich, abgesehen von uneingestandener Sympathie, automatisch aus dem generellen Rückzug der Rechten aus der Außenpolitik ergibt. Wie allerdings die Isolationisten der 1930er Jahre vom Schlage Lindberghs zeigten und heute manche Entwicklung bei Demokraten einerseits und Republikanern andererseits zu erkennen gibt, sind auch die USA nicht unbedingt davor gefeit. Die Bedingung, dass sie es sind, lautet schlicht und einfach: Keinen ‚Geschloßnen Handelsstaat' (Fichte) zu wollen, und sei er noch so groß (siehe hierzu Manfred Dahlmann: *Autarkie ist Regression*, in diesem Heft). Bei dem Slogan *Make America great again* flößt darum das „again" doch noch ein gewisses Vertrauen ein.

Markus Bitterolf

Zwischen Schmitt und Keynes

Oswald Mosley und die Wandlungen des autoritären Charakters in Großbritannien

I

Karl Marx verdeutlicht in seiner Kritik der kapitalisierten Gesellschaft die grenzensprengende Kraft des Verwertungsprozesses: Der Weltmarkt zerfällt in nationalstaatlich begrenzte Märkte, die aber zum Zweck der Kapitalakkumulation stets überschritten werden müssen. Nach außen ist der Nationalstaat demnach in seiner historischen als auch logischen Gestalt geprägt durch: „Kolonien. Auswärtiger Handel. Wechselkurs. Geld als internationale Münze."[1] Solches „Übergreifen der bürgerlichen Gesellschaft

über den Staat", die transnationale Dynamik des Kapitals, die unabdingbar an eine politische Gewalt gekettet bleibt, führte nach der Entwicklung des Handelskapitals, im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert zur industriellen Revolution, die maßgeblich mit dem Vereinigten Königreich Großbritanniens und dessen kolonialem Raum verbunden ist.[2] Mit seinem bedeutenden Anteil an der Entwicklung der Weltproduktion brachte es das British Empire für über hundert Jahre in die Position der dominierenden Macht. In seiner ökonomischen als auch politischen Stärke wurde das „Musterland für die anderen kontinentalen Länder"[3] Europas jedoch zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch das Deutsche Reich und die USA herausgefordert. Carl Schmitt machte daraus in seiner politischen Theologie des Krieges den fetischisierten Gegensatz zwischen festem Land und freiem Meer im Kampf um geopolitische Interessensphären.[4]

Jener komplexe wie globale Konkurrenz- und Krisenzusammenhang bildet seit der Industriellen Revolution in seiner räumlichen Vielstaatlichkeit „den Abschluß, worin die Produktion als Totalität gesetzt ist und ebenso jedes ihrer Momente; worin aber zugleich alle Widersprüche zum Proceß kommen. Der Weltmarkt bildet dann wieder ebenso die Voraussetzung des Ganzen und seinen Träger. Die Krisen sind dann das allgemeine Hinausweisen über die Voraussetzung, und das Drängen zur Annahme einer neuen geschichtlichen Gestalt."[5] Der blinden marxistischen Lesart erschien der letzte Satz zugleich als ein theoretisches Vorgreifen auf die sozialistische Revolution. Dadurch wird bis heute verkannt, dass Marx zwar an der historischen Möglichkeit einer höheren kommunistischen Weltgesellschaft festhielt, sie aber *contre cœur* durch den sich totalisierenden Krisenprozess auch in Frage gestellt sehen musste. Er dachte freilich noch, dass die Krise selbst den Bürgern des eben vereinigten Deutschen Reichs Dialektik „einpauken" könne. Schließlich zeigte aber die Dialektik des Fortschritts, wie Aufklärung und Revolution den gesellschaftlichen Herrschaftsprozess vorantrieben, statt ihn zu beenden. Die Forderung: Sozialismus oder Barbarei zerstob angesichts der imperialistischen „Weltkriegskrise 1913 – 1919" (Heinz Langerhans). In ihr entpuppte es sich, wie die sozialen Massen über die Klassenschranken hinweg den objektiven Zwang, den Kapital und Staat ausüben, zum eigenen Schicksal hypostasierten und nationalistisch rechtfertigten und praktizierten. Daraus resultierte die Bereitschaft von Millionen für das jeweilige imaginierte Kollektiv in den Tod zu marschieren. Die Identifikation mit der Souveränität war dennoch jeweils anders bestimmt: Im Fall von Großbritannien war sie verbunden mit der Verklärung der Zeit unter Edward VII., in der es keine Krise gegeben zu haben schien; im Fall von Deutschland erwies sich der Kampf um einen Platz an der Sonne, den die Propaganda verkündete, als Identifikation – mit der Krise um ihrer selbst willen.

Dennoch setzten sich die Verheerungen des *Great War* in Großbritannien ähnlich wie in Deutschland gesellschaftlich fort. „Die Atmosphäre des Zerfalls", schrieb Hannah Arendt in ihrer Herrschaftsstudie, „hing zwischen den beiden Weltkriegen über ganz Europa"[6]. Sie attestierte dem englischen Nationalstaat aber mehr Stabilität als den kontinentalen und sah dies im dominanten Zwei-Parteien-System angelegt, das im Gegensatz zu den politischen Systemen auf dem europäischen Festland einen grundsätzlichen Unterschied auf die Funktion einer Partei ausübt, „auf ihr Verhältnis zur Macht und auf die Stellung des Bürgers zum Staat"[7]. Die entscheidende Differenz zwischen Staat und Regierung entfällt hier, wie auch der Bürger sich – als an einer der Parteien partizipierend – näher an der politischen Macht begreift. Für Arendt bewahrt das britische System damit einen republikanischen Gehalt, der sich in sozialen Krisen stabilisierend auswirkt. Etwa zeitgleich kam Theodor W. Adorno zur scheinbar konträren Annahme, wenn er das „Fehlen eines je-

1 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 42. Berlin 1983, S. 188.

2 Siehe Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke (MEW). Bd. 23. Berlin 1962, S. 161, 393.

3 Karl Marx: Grundrisse (wie Anm. 1), S. 203.

4 Siehe Carl Schmitt: Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat (1937). In: Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923 – 1939. Berlin 2014, S. 268 – 274; siehe auch: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeaum. Berlin 2011, S. 143 – 157.

5 Karl Marx: Grundrisse (wie Anm. 1), S. 154.

6 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus, München 1986, S. 561.

7 Ebd. S. 533.

glichen Staatsfetischismus in den angelsächsischen Ländern“[8] konstatiert. Doch im Grunde ist dasselbe gesagt: Die Nähe zum Staat gilt den Institutionen, der Fetischismus des Staats gilt dem Volk, das von ihm verkörpert werden soll. Darum widersprechen sich beide Befunde nicht.

„England hat an nahezu allen wichtigeren Ereignissen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts teilgehabt“, so Arendt weiter, „ohne doch die Erschütterungen des politischen Systems zu erfahren, welche auf dem Kontinent unweigerlich die Folge gewesen sind“[9]. Gleichwohl entwickelte sich auch im Vereinigten Königreich ein autoritäres Potential, dessen politische Chancen keineswegs so aussichtslos waren, wie es die nachträgliche Stilisierung englischer Geschichte möchte: Der größte Teil der späteren Faschisten machte in jenen Jahren die prägenden Erfahrungen, die ihre Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit bestimmten – in vielen Köpfen ein Gespinst aus den Feindbildern von Dekadenz und Oktoberrevolution, verbunden mit den Idealen von Sozialdarwinismus und Eugenik.

II

Bereits kurz nach Beendigung des Ersten Weltkriegs formierte sich 1919 eine erste faschistoide Gruppierung: *The Britons*. Sie rekrutierte sich aus dem Reservoir an abertausenden von Ex-Offizieren, denen zwar der Offiziersrang verliehen wurde, die aber, wie allen anderen auch, wieder zivile Arbeit und soziale Orientierung finden und integriert werden mussten. Die Vereinigung wurde von Henry Hamilton Beamish gegründet und war eine offen antisemitische und gegen Einwanderung gerichtete Organisation, die auch in der *Silver Badge Party*, einem Zusammenschluss ehemaliger Soldaten, aktiv war.

In einer zweiten Phase nach dem Staatsstreich Mussolinis 1922 bildete sich in Großbritannien eine ganze Reihe rechtsradikaler, ultranationalistischer Gruppierungen. Genannt seien hier lediglich die *British Fascists* mit ihrer bizarren Gründerin Rotha Lintorn-Orman, *The National Fascisti*, eine *Imperial Fascist League*, *The British Empire Fascists* und die ultraroyalistisch-esoterische *English Mistery*[10]. Alle Gruppierungen blieben unbedeutende Erscheinungen am äußersten rechten Rand; sie bestanden mehrheitlich aus radikalisierten Konservativen, die sich berufen fühlten, das Empire vor dem Bolschewismus zu retten oder die Vorherrschaft der britischen Rasse aufrechtzuerhalten. So entwickelte sich ein ideologisches Gemisch moderner und antimoderner Aspekte: bei den einen die Faszination für König Arthur und die Ritter der Tafelrunde, bei anderen für den Futurismus. Ein Teil jener Gruppierungen bediente den „traditionellen englischen Antisemitismus“ (Ian Kershaw), für die wesentlich an Italien Orientierten spielte er, wie zu Beginn des *ventennio fascista*, eine untergeordnete Rolle. Durch Abspaltungen, Übertritte oder Umbenennungen ähnelte die Genealogie des britischen Faschismus bald schon den verästelten Ahnentafeln der englischen Aristokratie.

Erst während der Weltwirtschaftskrise – *the locusts years* –, von der England schwer getroffen wurde, entstand eine im engeren Sinne faschistische Bewegung.[11] Ihr maßgeblicher Gründer war Sir Oswald Mosley, der 1896 als Sohn eines Baronets geboren wurde. Er genoss die in der englischen Oberschicht übliche Schul- und Universitätserziehung, war Luftwaffenoffizier im Ersten Weltkrieg und wurde bereits im Alter von zweiundzwanzig für die Konservativen ins Unterhaus des britischen Parlaments gewählt. Doch nach wenigen Jahren verließ er die Torys, wurde unabhängiger Abgeordneter und kandidierte ab 1924 für Labour, unter deren Premierminister Ramsay MacDonald er 1929 den Kabinettsposten eines Ministers ohne Geschäftsbereich einnahm. Ein von ihm 1930 konzipiertes protektionistisches Programm, das Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen, Import- und Bankenkontrollen, die Kaufkraftstärkung und eine radikale Regierungsreform vorsah, fand wenig Unterstützung in den eigenen Reihen, was den sehr von sich überzeugten Politiker an der *old gang* verzweifeln ließ.[12] Es war die globale Krise von 1929, die Sozialisten wie ihn veranlasste,

8 Theodor W. Adorno: Individuum und Staat. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 20.1, Frankfurt am Main 1986, S. 291.

9 Arendt: Elemente (wie Anm. 6), S. 533.

10 Siehe Martin Pugh: ‚Hurrah for the Blackshirts!‘ Fascists and Fascism in Britain Between the Wars. London 2006, S. 73; Francis L. Carsten: Der Aufstieg des Faschismus in Europa. Frankfurt am Main 1968, S. 258.

11 Ebd. S. 259.

12 Oswald Mosley: The Greater Britain. London 1934, S. 21 und Kapitel V.

sich öffentlich für die Abschottung der nationalen Wirtschaft und einen scharfen antikommunistischen Kurs auszusprechen.

Ihm ging es bei seiner Politik um nichts geringeres als um die „Neugeburt" der Nation – das krisengeschüttelte Britannien sei nicht *fit for heroes*, besitze ein verknöchertes, von zwei Parteien dominiertes parlamentarisches System und nicht die erforderliche kulturelle und technologische „Modernität", wie er sie gerade in der Krise für geboten sah. Schon auf einer Reise in die USA 1926 überzeugte sich Mosley von der sich zwangsläufig durchsetzenden Technologie und Massenproduktion. Mehr und mehr beeindruckt vom italienischen Faschismus gründete er zusammen mit Gleichgesinnten 1931 die *New Party*, die politisch mehr links als rechts stand, jedoch keine politischen Erfolge errang. Das Jahr darauf studierte Mosley die „moderne" Bewegung in ihrem Entstehungsland, eine politische Bewegung, die er vor allem durch die „Frontgeneration" verkörpert sah.[13] Diese Hinwendung machte aus dem ehemaligen Kritiker rassistischer Indienpolitik einen ausgesprochenen Bewunderer der faschistischen Revolution in ihrer italienischen, zunächst weniger in ihrer deutschen Form. Der Liberalismus schien tot, da er keine Antworten mehr auf die drängenden Verheerungen wie Arbeitslosigkeit und soziales Elend aufgrund der Weltwirtschaftskrise hatte. „Faschismus" war die Lösung für alle Fragen der Zeit. Mit seiner Bewunderung war Mosley damals keineswegs allein. Da nicht nur „Nietzsches Phantasien vom nächsten Schritt der Evolution der letzte Schrei unter den Intellektuellen waren"[14], kam dem neuartigen Faschismus durch seine nationale Krisen- und Sozialpolitik schlagartig ein enormer politischer Stellenwert zu. Antikommunismus, Arbeits- und Defizitpolitik, Korporatismus und ökonomische Gleichgewichtsvorstellungen teilten nicht wenige in jenen Jahren, so etwa Churchill und Roosevelt, oder wurden von dieser Politik in ihrer Theorie beeinflusst, wie Schumpeter und Keynes.[15]

Nach England zurückgekehrt wandte Mosley sich an die *British Fascists* und schlug ihnen die Verschmelzung mit seiner Partei zu einer „Union of Fascists" unter ihm selbst als Führer vor: Er allein würde die Bewegung und ihre Politik leiten. Am 1. Oktober 1932 – kein halbes Jahr vor der Machtübergabe an Hitler – erfolgte daraufhin die Gründung der *British Union of Fascists*. Der „römische Gruß" und das italienische Schwarzhemd als Parteiuniform wurden eingeführt. 1933 wurde im Londoner Bezirk Chelsea ein erstes „Black House" als Stützpunkt eingerichtet. Aktive Mitglieder erhielten dort Unterkunft, Verpflegung und Taschengeld, mussten als Wachen oder Boten Dienst tun und ein paramilitärisches Leben führen. Die Schwarzhemden, die dort hausten, hielten sich für die Elite im Kampf gegen Rassendegeneration und Bolschewismus, ähnlich den paramilitärischen Einheiten im Deutschen Reich. Mosley teilte den Kult körperlicher Stärke und verlangte von seinen Getreuen „wie Athleten zu leben"[16]. Er unterschied sich hier in keiner Weise von anderen faschistischen Denkern in ihrem Kult des Lebens und des Blutes, verbunden mit einer Fixierung auf Männlichkeit und der Verachtung dessen, was man als dekadent, intellektuell, schwach ausgab. Aus Italien übernahm die *British Union* ebenso die „fasces" als eines ihrer Abzeichen – „das Emblem, das die Macht, Autorität und Einheit des Römischen Reiches begründete", eine kulturelle Tradition, „deren Hauptthüter jetzt das Britische Weltreich ist", wie Mosley großkotzig zu Protokoll gab.[17] An dieser Klassifizierung wird allerdings noch eine Vorstellung von Imperialismus deutlich, welche auch die wirklichen zivilisatorischen Standards des Empire irgendwie

13 „The modern Movement in Britain – a Movement largely of ex-service men can understand movements of similar growth and calibre in Italy and Germany." (Oswald Mosley: Fascism: 100 Questions asked and answered. London 1936, Einleitung, ohne Seitenzahl); Siehe auch Pugh: Hurrah (wie Anm. 6), S. 53 sowie Stefan Breuer: Anatomie der Konservativen Revolution. Darmstadt 1993, S. 30 – 32.

14 Gilbert Keith Chesterton: Eugenik und andere Übel. Berlin 2014, S. 69.

15 Zum Faschismus generell siehe Sergio Panunzio: Allgemeine Theorie des faschistischen Staates. Berlin 1934; Theorien über den Faschismus, hg. von Ernst Nolte. Köln 1967; Stanley Payne: Geschichte des Faschismus. München 2001; Johannes Agnoli: „Korporatives System, Kapitalismus und Faschismus in Italien". In: Faschismus ohne Revision. Freiburg 1997, S. 139 – 177.

16 Mosley: The Greater Britain (wie Anm. 12), S. 53; siehe auch Zeev Sternhell: Faschistische Ideologie. Berlin 2002, S. 66.

17 Mosley: Fascism (wie Anm. 13), Vorblatt, ohne Seitenzahl. Später wurden die „fasces" durch das graphisch moderne Symbol *Flash and Circle* auf rotem Grund ersetzt, das soziale und rassische Tatkraft und Einheit darstellen sollte (ebd. # 6).

einschloss, etwa auch jenes Verhältnis zum Staat, von dem Arendt schrieb. Es sei hier nur daran erinnert, dass auch Sigmund Freud noch um 1930 Mussolini als einen Heros der Zivilisation verstand. Zugleich aber zeigt sich bereits Mosleys autoritäre Weltdeutung durch die Nähe zu Oswald Spenglers zyklischer Theorie der Hochkulturen mitsamt ihrer politischen Implikationen: einer antisemitischen Geschichtsspekulation, Cäsarismus und der autoritären Kritik am Liberalismus und an der Massenkultur.[18]

Sich als Nachfolge Roms zu begreifen, solche Hybris erschien damals in England realistischer als in Italien. Einerseits blieb theoretisch eine neue imperialistische Politik über das *British Commonwealth of Nations* hinaus möglich, andererseits schien Mosley Anfang der 1930er Jahre tatsächlich auf dem Weg, eine Art britischer Mussolini[19] mit der dazugehörigen Bewegung zu werden.

Auch in ihrer Struktur war die *Union* eine gänzlich autoritäre Partei. Ihre Funktionäre wurden nicht gewählt, sondern ernannt und besaßen absolute Befugnis innerhalb ihres Aufgabenbereiches. Mosley traf dazu alle relevanten politischen Entscheidungen. Wenn er wollte, so konnte er in wichtigen Fragen einen Parteirat mit nur wenigen Mitgliedern hinzuziehen.

Durch eine eigene Presse in Verbindung mit propagandistischen Versammlungen und Aufmärschen versuchte die Partei die Aufmerksamkeit der britischen Gesellschaft auf sich zu ziehen. Sie ging dabei zweigleisig vor: einerseits durch paramilitärische Verbände auf der Straße, andererseits aber auf demokratischem Weg, durch Wahlkandidaturen. Gleichwohl machen heute die Fotografien von Paraden und Versammlungen mit Standarten, *Flash-and-Circle*-Symbol, Koppelschlössern und schwarz Uniformierten einen grotesken Eindruck, so als ob sie Illustration aus einem Roman von H. G. Wells wären.

Die Anziehungskraft des Faschismus in jenen Jahren beruhte stark auf Mussolinis wie Hitlers Erfolgen bei der autoritären Bewältigung der gesellschaftlichen Folgen der Weltwirtschaftskrise. In dieser Phase hatte die *BUF* enormen Zulauf zu verzeichnen und wuchs auf rund 50 000 Mitglieder an.[20]

Mosley war überzeugt, dass dem Faschismus im Vereinigten Königreich die Zukunft gehöre. Dessen „revolutionäre" Ideologie schaffe einen organischen Staat, ein „System, durch das die Nation das Kapital für seine eigenen Zwecke einsetzt. Privates Unternehmertum wird erlaubt und gefördert, solange es mit den nationalen Interessen übereinstimmt."[21] Es ziele darauf ab, Kapital in so vielen Händen wie möglich zu verteilen. „Dies schließt ein, dass jegliches Interesse, ob links oder rechts, industriell, finanziell, gewerkschaftlich oder des Bankensystems, dem Dienst der Gemeinschaft als Ganzem und der beherrschenden Autorität des Staates untergeordnet ist."[22] Und Mussolini paraphrasierend, schrieb Mosley: „Alles innerhalb des Staates, nichts außerhalb des Staates, nichts gegen den Staat". Auf welcher Seite des Kapitalverhältnis sich die „Brit Nazis" im bestehenden Staat sahen, macht der Sachverhalt deutlich, dass sie eine eigene Gewerkschaft, die *Fascist Union of British Workers* gründeten. Hieran wird wiederum der Gegensatz zum nationalsozialistischen Regime und seiner *Deutschen Arbeitsfront* deutlich: faschistischer Korporatismus sieht den Klassencharakter der Gesellschaft als unaufhebbar an.[23] Als eigentlichem Zweck geht es Faschismus im Unterschied zum deutschen Sozialismus um den neu zu erschaffenden Staat.

18 Zu Spenglers Ideologie siehe Theodor W. Adorno: Spengler nach dem Untergang. Gesammelte Schriften. Bd. 10.1. Frankfurt am Main 1997, S. 47 – 72; Ders.: Wird Spengler Recht behalten? Gesammelte Schriften. Bd. 20.1. Frankfurt am Main 1997, S. 140 – 149; Ders.: Oswald Spengler ‚Der Mensch und die Technik'. Gesammelte Schriften. Bd. 20.1. Frankfurt am Main 1997, S. 197 – 200.

19 Ein Kommentator beschrieb ihn 1931 als „a Mussolini tempered by the decencies of Sandhurst" (siehe Robert Skidelsky: The Problem of Mosley. Why a Fascist Failed, 1969, S. 79, unter: http://www.unz.org/Pub/Encounter-1969sep-00077 (letzter Zugriff: 6. 12. 2016).

20 Kershaw und Payne schätzen 50 000, eine andere Quelle beziffert das doppelte – Ian Kershaw: Hitlers Freunde in England. Lord Londonderry und der Weg in den Krieg. München 2005, S. 73; Stanley Payne: Geschichte des Faschismus. München 2001, S. 373, sowie Die Holocaust-Chronik. München 2002, S. 88. Zum Vergleich: die Labour Party verzeichnete sowohl 1928 als auch 1940 mit nur mehr etwa 200 000 Mitgliedern historische Tiefstände, die sie erst im vergangenen Jahrzehnt erneut aufwies, und heute bei 515 000 steht.

21 Mosley: Fascism (wie Anm. 13), # 35; weiterhin: # 49.

22 Mosley: The Greater Britain (wie Anm. 12), S. 35. Dazu Arendt: Elemente (wie Anm. 6), S. 544: „Die zentrale politische Idee des Faschismus ist die Vorstellung von einem korporativen Staat".

23 Agnoli: Korporatives System (wie Anm. 15), S. 146.

Der Nationalsozialismus betrachtet hingegen die „Gemeinschaft des Blutes", wie es aus den Volksempfängern plärrte, als sein erlösendes, tausendjähriges Ziel, die Souveränität dagegen allein als Mittel zur Vernichtung des Feindes. Ihr Führer handelt nicht nur *für*, sondern *als* Volk. „Er bedient sich der Partei, Wehrmacht und des Staats als Werkzeugen nur deshalb, weil er nicht alles persönlich erledigen kann"[24], wie L. Neumann die völkische Transsubstantiationslehre des „unmittelbar allgemeinen Deutschen" (Joachim Bruhn) kommentierte. Hatte der faschistische Staat, wie es bei Mosley ersichtlich ist, die Zielsetzung einer totalitär formierten Gesellschaft, so wird er unter Hitlers deutscher Ideologie zum politischen Monstrum mit europäischen Ausmaßen. Dessen Rassenideologie entwickelt sich – verbunden mit eliminatorischem Antisemitismus – supranational.[25]

Wie sich jener deutsche Einfluss im britischen Fall auswirkte, zeigt die weitere Entwicklung: Mosley verteidigte 1934 die ‚Nacht der langen Messer' und sprach sich offen für Hitler aus. Noch klarer wurde das, als sich der britische Führer und seine Gefolgschaft mit dem deutschen Antisemitismus identifizierten: „Nicht wegen Rasse oder Religion, sondern als fundamentales Prinzip des Faschismus erklären wir, daß wir eine organisierte Gemeinschaft innerhalb des Staates, die nicht England, sondern einer anderen Rasse in fremden Landen gehorsamspflichtig ist, nicht dulden werden ... Wir werden nicht noch einmal gegen Deutschland in einem jüdischen Streit kämpfen ..."[26] War bisher bei Mosley der Judenhass vermutlich aus taktischen Gründen ausgespart geblieben – etwa in Mosleys *The Greater Britain* (1932) – änderte sich dies nun wesentlich. Zwar fanden sich von Anfang an antisemitische Krakeeler in den BUF-Reihen, etwa Neil Francis Hawkins, William Joyce oder J. F. C. Fuller; letzterer sprach von Juden als „The Cancer of Europe" und beschrieb den Völkerbund als „a bastard and a pink Jewish-Bolschevik baby".[27] Nun aber wurden „die Juden" in der offiziellen BUF-Linie als illoyales, antinationales Element zum inneren und äußeren Feind erklärt;[28] die wie ein menschlicher Körper funktionierende britische Nation befinde sich im Krieg gegen die Weltverschwörung der Juden.

Glücklicherweise haperte es an der Umsetzung in große Politik, was eben mit bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzungen zu tun hat, mit jenem Staatsverständnis, das Arendt an den angelsächsischen Ländern beschrieben hat. Dadurch, dass die BUF die Antisemitenfrage nun beantworten wollte, verlor sie massiv an Unterstützung und konnte 1935 nicht einmal mehr an den Unterhauswahlen teilnehmen. In der Folgezeit versuchte die BUF hauptsächlich mittels Aufmärschen und Kundgebungen wieder an Einfluss zu gewinnen, das heißt, in der Öffentlichkeit präsent zu bleiben. Daraus resultierte allerdings andauernde Gewalt zwischen den Schwarzhemden und ihren Gegnern. Der Höhepunkt dieser Phase wurde im Oktober 1936 erreicht. Während des *Battle of Cable Street* im Londoner East End wurden Mosley und zwei- bis dreitausend Anhänger von etwa zehnmal

24 Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 – 1944. Frankfurt am Main 1998, S. 543.

25 Arendt schreibt hierzu: Die „entscheidende Anziehungskraft der Nazi-Ideologie beruhte von vornherein auf ihren supranationalen Elementen und Programmpunkten" Arendt: Elemente (wie Anm. 6), S. 366.

26 Rede Mosleys, Albert Hall, London 1934, zit. n. Carsten: Aufstieg (wie Anm. 10), S. 261; Oswald Mosley: Fascism (wie Anm. 13), # 95: „Jews must put the interests of Britain before those of Jewry, or be deported from Britain. This is not a principle of racial or religious persecution. Any well-governed nation must insist that its citizens owe allegiance to the nation, and not to co-racialists and co-religionists resident outside its borders or organised as a state within the State. The Jews, as a whole, have chosen to organise themselves as a nation within the Nation and to set their interests before those of Great Britain. They must, like everyone else, put ‚Britain First' or leave Britain."

27 Zit. n. Pugh: Hurrah (wie Anm. 10), S. 219. Carl Schmitt verweist auf „den bekannten englischen Autor" und dessen theoretische Auseinandersetzung über Völkerbund und Abessinienkrieg in seinem Aufsatz *Totaler Feind* (1937).

28 Siehe den inhaltlichen Unterschied zwischen „The Greater Britain" von 1932 und Mosleys Rede „Britain first" 1939, in der jüdische Finanz und jüdische Bolschewisten das Vereinigte Königreich gleichermaßen bedrohen. Insbesondere Henry Hamilton Beamish und Arnold Leese von der bis 1939 bestehenden *Imperial Fascist League* plädierten für die Deportation von Juden nach Madagaskar, andere wollten ins britische Mandatsgebiet Palästina abschieben. Pugh: Hurrah (wie Anm. 10), S. 29 u. 215. Mosley: Fascism (wie Anm. 13), # 51: „Democratic Governments are in the grip of international finance, which, in this respect, is largely Jewish. ... The Farmer will never be free until he has broken the power of Jewish finance." Fernerhin: „If you love our country you are national, and if you love our people you are a socialist." Mosley: Tomorrow We Live, London 1938, S. 57; siehe auch Pugh: Hurrah (wie Anm. 10), S. 220; „a nation organised as the human body" Mosley: The Greater Britain (wie Anm. 12), S. 34.

so vielen antifaschistischen Gegnern – von der ansässigen jüdischen und irischen Community und sozialistischen wie anarchistischen Gruppierungen – in die Schranken gewiesen.[29] Die BUF inszenierte sich daraufhin als das Opfer der Juden und der Kommunisten. Doch mit dem antisemitischen Ticket Wählerinnen und Wähler anzuziehen verfing nicht, da offener Rassenhass politisch betrachtet wohl mehr bisherige Sympathisanten in der britischen Bevölkerung abschreckte als er neue hinzugewann. Zudem wurde die BUF nun viel stärker mit Hitlers NSDAP assoziiert, was ihre Popularität deutlich verringerte.[30]

Bereits in dieser Zeit finden sich bei Mosley erste ‚eurofaschistische' Anklänge, wohl bedingt durch den fortbestehenden Einfluss der italienischen Schwarzhemden, die in dieser Phase einen „fascismo universale", eine faschistische Internationale propagierten. So findet sich in seinen „100 answers" folgendes Diktum: „The solution is the union of the Great Powers of Europe in Universal Fascism. Collective security can come only from a collective spirit. When Britain and France go Fascist as well as Germany and Italy, a real League of National States will arise, with a real collective security against the only enemy of Western civilisation, which is Soviet Russia. In the strength of union the Great Powers can and will preserve the peace."[31]

Als Krieg mit Nazi-Deutschland wahrscheinlich wurde, forderten die BUF und andere prodeutsche Kreise eine isolationistische, auf den Dialog mit dem Deutschen Reich setzende Politik ein. *Mind Britain's Business* war der Slogan im Wahlkampf. Dies gelang in der Hinsicht optimal, als Chamberlains Appeasement-Politik wesentlich den BUF-Positionen entsprach. Die britischen Faschisten hatten der Regierung das politische Terrain streitig gemacht, konnten aber mittelfristig nicht dadurch erstarken. Damals sprach Mosley bei der größten Versammlung, die von der BUF je organisiert worden ist, im Rahmen der „Peace Rally" im Juli 1939 vor 20 000 Zuhörern im neuen Londoner Earls Court. Doch die politische Entwicklung war nicht mehr mit Appeasement respektive nationalem Pazifismus aufzuhalten. Mit dem Überfall von Hitlers Armeen auf Polen und der englischen Kriegserklärung geriet die faschistische Bewegung nicht nur in Konfusion über den weiteren Kurs, sondern zerfiel wahrnehmbar. Ein Dilemma tat sich nun in der Politik und somit im Seelenleben der Blackshirts auf: das zwischen Nationalismus und faschistischer Internationale, zwischen britischer Loyalität und Gefolgschaft Hitlers. Für die meisten war der patriotische Ruf stärker als die Sympathien mit den Deutschen.

III

Mosley sollte nicht wie seine Idole, aufgehängt an einer Mailänder Tankstelle, beziehungsweise verscharrt in einem Bombenkrater in Berlin enden. Die wegbrechende Massenbasis und die ausbleibende, aber nötige Unterstützung in Wirtschaft, Medien und etablierter Politik, rettete ihm sozusagen das Leben, jedenfalls wenn man davon ausgeht, dass die Alliierten auch gesiegt haben würden, wenn Großbritannien auf der Seite der Achsenmächte gestanden hätte. Auch schätzte er die militärischen Chancen der BUF wohl oder übel rechtzeitig realistisch ein. Er war als britischer Bürger einer Staatsgewalt unterworfen, die selbst ihre erklärten Feinde nicht ausnahmslos zu „totalen Feinden" erklärte, ergo Administrativhaft anordnete und kein Erschießungskommando. Aufgrund einer Ausführungsverordnung des „Emergency Powers (Defence) Act" kam Mosley im Mai 1940 – wie über 750 andere faschistische Funktionäre und Kämpfer – in Haft und wurde auf der Isle of Man interniert.[32] Seine sich seit vier Jahren *British Union of Fascists and National Socialists* nennende Bewegung wurde zur selben Zeit zerschlagen.

Darüber hinaus mussten sich er und seine „Mosleyites" mit der Tatsache auseinandersetzen, dass

29 Ähnlich bei einem Marsch nahe Leeds einen Monat zuvor, bei dem ebenfalls rund 20.000 Menschen die BUFs blockierten beziehungsweise angriffen, siehe Pugh: Hurrah (wie Anm. 10), S. 224 f.

30 Die Mitgliederzahlen verringerten sich bis 1936 auf unter 8 000.

31 Mosley: Fascism (wie Anm. 13), # 92; siehe auch ders.: The Greater Britain (wie Anm. 12), S. 152. Im rechtsextremen Regin-Verlag sind Mosleys hundert Antworten 2013 erstmalig übersetzt der Monographie „Phänomen Inselfaschismus" von Benedikt Kaiser und Eric Fröhlich hinzugefügt. Bei beiden Autoren handelt es sich um Gestalten aus dem militanten neonazistischen Spektrum (siehe Andreas Speit: Ein Verlag will verbinden. In: Die Tageszeitung, 23. 5. 2013, S. 22)

32 Siehe Oswald Mosley: My life. London 2006, S. 338; Pugh: Hurrah (wie Anm. 10), S. 302.

der „man of peace“ Hitler mit seiner Wehrmacht gerade die englischen und französischen Truppen in den Ärmelkanal getrieben hatte. Nun konnten sich selbst Appeaser und Prodeutsche keine Illusionen mehr darüber machen, dass Hitler als nächstes England angreifen würde. Mosley und seine Anhänger waren nun mit der unausweichlichen Wirklichkeit des Kriegs zwischen – in ihren Augen – natürlichen Verbündeten konfrontiert, dessen einer Part jedoch im Begriff war, die Kontrolle über ganz Europa zu erlangen. Die Taktik „Britain first“ (1938) und gleichzeitig ein faschistisches Bündnis mit Italien und dem Deutschen Reich zu suchen und aufzubauen, zerbröckelte mit den ersten Bombenangriffen der Deutschen. Zusammen mit der staatlichen Repression und dem stärker werdenden Antifaschismus in der britischen Gesellschaft bereitete dieser unüberbrückbare Widerspruch das vorläufige Ende der Bewegung. Rückblickend verklärte Mosley dieses politische Dilemma als Europäismus: „Schon 1937 versuchte ich die uneinigen Europäer ... für eine natürliche und realisierbare Vereinigung zu gewinnen und vor dem Verbrechen und Wahnsinn eines zweiten Bruderkrieges zu warnen.“[33]

Nach seiner Entlassung aus der Haft 1944 aufgrund eines Venenleidens blieben er und seine Frau Diana[34] bis Kriegsende unter Hausarrest. Danach nahm Mosley erneut die Agitation auf und glaubte sich nun dazu berufen, die europäische Kultur vor Stalins ‚asiatischen Horden‘ zu retten. Seine mittlerweile gänzlich ‚eurofaschistische‘ Ausrichtung behielt allerdings die britisch-koloniale Perspektive bei und suchte sich vom Nazifaschismus zu distanzieren. Während sein Faschistenbund in den 1930er Jahren aber durchaus als politische Kraft toleriert worden war und sowohl im Antikriegsspektrum als auch in adeligen, konservativen Kreisen Unterstützung fand, hatte Mosley nun damit zu kämpfen, dass er seit Ende der 1940er Jahre als *persona non grata* galt. Die deutschen Menschheitsverbrechen ließen sich nun einmal nicht von den einstigen Sympathien der britischen Faschisten abtrennen. Zusammenschlüsse wie die „43 Group“ bekämpften ihn und alle neofaschistischen Tendenzen darum erbittert.

Wie seine geistigen Kameraden im Schwarzwald und Sauerland schwieg er auch beredt über den gerade begangenen industriell organisierten Massenmord. Der Vernichtungskrieg der Deutschen und ihrer ‚Hilfsvölker‘ wird mit ‚Argumenten‘ erklärt, die von Spengler und Hitler stammen: Die Juden waren es, die die Völker in den Krieg stürzten, um so die Herrschaft an sich zu reißen. Sie haben Krieg gewollt und ihr Schicksal gefunden.[35] Gleichzeitig notiert er in seiner 1950 in Westdeutschland vertriebenen Schrift *Die europäische Revolution*: „Kommunismus und Hochfinanz sind die einzigen Nutznießer der Zerstörung Europas“[36]. Darum bedürfe es gemeinsamer ‚europäistischer‘ Politik: „Die alte Politik hat für die Gegenwart keine Bedeutung mehr, und auch die bitteren Erinnerungen sollten in ihr keinen Platz mehr finden ... Wir schulden ... Brüderlichkeit unseren Brudervölkern ...Vor der Neugeburt braucht Europa einen großen Akt des Vergessens.“[37] Als ob dieses Vergessen augenblicklich erfolgt sei, nutzt er das prägnante *Flash-and-Circle*-Emblem seiner Bewegung einfach weiter und gründet 1948 das *Union Movement*. Es vertritt nun im Glauben an „Europa und ein weißes Afrika“ das Prinzip des „europäischen Sozialismus“. „Beseelt“ vom „europäischen Geist“, wie Mosley schreibt, umreißt er das Ziel folgendermaßen: „European Socialism is the development by a fully united Europe of all the resources in our own continent, for the benefit of all the peoples of Europe, with every energy and incentive that the active leadership of European government can give to private enterprise, workers' ownership or any other method of progress which science and a dynamic system of government find most effective for the enrichment of all our people and the lifting of

33 Oswald Mosley: Ich glaube an Europa. Ein Weg aus der Krise. Eine Einführung in das europäische Denken. Lippoldsberg 1962, S. 23.

34 Mosley heiratete seine zweite Frau – eine der prominenten „Mitford sisters“, bei denen sich die Ideologien jener Jahre wie in einer Familienaufstellung zeigen – in der Villa von Reichspropagandaminister Goebbels 1936, Adolf Hitler war Ehrengast.

35 „We were fighting jews for one reason: to stop a war with Germany!“, wie er es im britischen Fernsehen wiederholte. Interview mit David Frost, ITV, 15th November 1967, Minute 23:55, siehe https://www.youtube.com/watch?v=rd7LcaXZzUs (letzter Zugriff: 10. 2. 2017). So auch in seiner ‚Britain first‘-Rede 1939: „And what is Russia doing? – playing the old Oriental Communist game ... the objective of the Jewish Communist Leaders to overthrow Britain and Western civilisation in suicidal war.“ S. 13 (Britain first, Published by OswaldMosley.com 2001).

36 Oswald Mosley: Die europäische Revolution. London 1950, S. 1.

37 Mosley: Ich glaube (wie Anm. 33), S. 41.

European civilisation to ever higher forms of life."[38] Die notwendige „vollständige Zusammenführung der europäischen Völker" zu einer „Dritten Kraft" entsteht ihm zufolge maßgeblich durch das Erstarken der konkurrierenden Giganten Amerika und Russland. Deswegen notwendig sei eine „geistige Revolution", die eine starke Regierung zum Resultat hat und die gleichzeitig durch die europäischen Völker legitimiert ist. Sie soll dem Chaos die Ordnung folgen lassen.

Dieser europäische Sozialismus ist Mosleys Plänen folgend eine Synthese von marktwirtschaftlichem Unternehmertum und Syndikalismus.[39] „What was new was the synthesis of the two ideas by employing them both in their appropriate chronological order and devising a natural transition from one to the other."[40] Um einer kommenden Krise zu entgehen, spricht sich Mosley für eine „insulare" Ökonomie aus, die ein autarkes europäisch-afrikanisches Gebiet und potentiell Südamerika umfassen würde. Die „Nation Europa" solle politisch „die besten Elemente des Faschismus und der alten Demokratie" vereinen.[41]

Nur eine einheitliche europäische Regierung sei in der Lage, in den sich steigernden Macht- und Wirtschaftskämpfen auf der Welt der Rasse der Europäer ihre Lebensgrundlagen zu sichern: sie bilde keinen Bundesstaat oder Staatenbund mehr, sondern Europa selbst werde ein Staat. Mit dieser fixen Idee[42] ist er bis heute in Erinnerung geblieben: „*Europe a Nation* is the only solution". Offenbar wollte er die Unterwerfung der verschiedenen faschistischen Bewegungen und Staaten Europas durch den zum Vernichtungskrieg treibenden Unstaat des nationalsozialistischen Deutschlands einfach nicht zur Kenntnis nehmen und stellte sich wie in einem Tagtraum vor, dass nunmehr aus jenen Bewegungen mitsamt dem mittlerweile besiegten Deutschland sogar ein gemeinsamer Staat hervorgehen könnte, der das Versäumte, die Verbrüderung aller europäischen Faschisten sozusagen auf Augenhöhe, nachhole und daraus einen einzigen Staat mit verschiedenen Völkern forme.

Mosley will aber die ‚Kulturen' der einzelnen europäischen Völker nicht verschmolzen sehen. Nur aus den Leistungen der einzelnen Völker könne die schöpferische Kraft für die Erhaltung und Entwicklung des Staats Europa hervorgehen. Dieser organische Staat müsse sich einen eigenen vergrößerten Wirtschaftsraum schaffen, der alle Möglichkeiten der Produktion und des Warenverkehrs umfasst. Hier ähnlich Paneuropäern wie Coudenhove-Kalergi begreift Mosley den afrikanischen Erdteil dabei als räumliche Fortsetzung Kontinentaleuropas: „Erforderlich ist eine ‚Monroe-Doctrine' für Afrika, in Kraft gesetzt durch das vereinigte Europa"[43]. Nur solch ein starkes Europa sichert allein die friedliche Entwicklung der Welt. Er erwartet, dass bei eigener

38 Oswald Mosley: European Socialism (1956). London 2012, S. 1. Siehe ebenso: Oswald Mosley: Europe: Faith and Plan. Essex 1958, S. 122. Der Aufsatz „European Socialism" erschien Mai 1956 in der Monatsschrift „Nation Europa".

39 Mosley: European Socialism (wie Anm. 38), S. 10: „The combination of an attack which can roll up the left flank of labour by its syndicalism, with an attack which can roll up the right flank of conservatism by its support of the creative individual and the freeing of his enterprise from repression and taxation, is certainly a revolution in thinking. We can by this new combination capture the main position of the present system in classic fashion, as its centre collapses through an internal disintegration which is already well advanced."

40 Ebd. S. 2.

41 Ebd. S. 3: „what is desirable is a synthesis of the best elements of fascism and of the old democracy to which is added new thinking to meet the new facts of the new age." „Europe a Nation. I first used this phrase after the war to describe the complete integration of the European peoples which I believe to be essential to the survival and advance of European civilisation. No lesser degree of union than that of an integral nation can give the will and power to act on the great scale, and with the decision, which are now necessary. No lesser space than all Europe, and the overseas possessions of Europe in a common pool, can give the room within which to act effectively. The necessity for the close union of the European peoples as a third power has been emphasized by the appearance of the rival giants, America and Russia."

42 „Europe a Nation – Europa ein Staat". In Mosley: Ich glaube (wie Anm. 33), S. 28. „Im Englischen gebrauchte ich ... den Begriff ‚Nation Europa', und diese Konzeption war seither die Grundlage meines politischen Denkens. Doch das Wort ‚Nation' hat in mancher Beziehung im Deutschen eine andere Bedeutung. Für uns Engländer meint es die Zusammenfassung verschiedener Völker unter einer Regierung; bei den Deutschen dagegen ist ‚Nation' sinnverwandt mit ‚Volk' und bedeutet *ein* Volk mit eigenem Staat und eigener Regierung. Im Deutschen wird mein politisches Ziel also besser mit dem Begriff ‚Staat Europa' umschrieben ... Bei diesem Problem ... wurde mir manchmal vorgeworfen, ich möchte Europa zu einem Völkergemisch verbinden, zu einer ‚marmalate', so wie man sich den ‚melting pot' der USA vorstellt. Dagegen ist gerade dies ein mächtiger Antrieb für die Forderung nach einem ‚Staat Europa', daß die europäischen Völker vor der allgemeinen Nivellierung und Vermischung bewahrt werden sollen, ob diese Gefahr nun durch die Amerikanisierung oder Bolschewisierung droht" (Ebd. S. 9).

43 Mosley: Ich glaube (wie Anm. 33), S. 14.

Machtfülle und Trennung der Interessensphären die Aushandlung eines oligopolaren Friedens möglich wird.

Europa brauche dafür im Innern eine der Entwicklung von Wissenschaft und Technik angepasste Wirtschafts- und Sozialpolitik. Mosleys Vorschlag hierfür ist eine fiskalische Steuerungspolitik, eine „Finanzkorporation", die er „Lohn-Preis-Mechanismus"[44] nennt. Die private Warenproduktion bleibt in seinem europäischen Sozialismus-Gespinst bestehen, aber der Austausch müsse über staatliche Preisfestlegungen im Verhältnis zur Lohnsumme reguliert werden. Dies soll Produktionshöhe und Lohnniveau im Verhältnis halten und also Überproduktion aufgrund mangelnder Kaufkraft verhindern. Solche von ihm auch als „Dirigismus" bezeichnete Wirtschaftspolitik muss angewendet werden, bis Erzeugung und Verbrauch im Gleichgewicht bleiben.[45] Was er sich sonst noch weiter unter Sozialismus vorstellt, etwa eine feste Geldmenge, Verstaatlichungen und die weitere Wirtschaftsplanung gegen die „Wirtschaft der Weltmächte", bleibt nebulös. Aber nur solch ein Einheitsstaat Europa könne im anbrechenden Zeitalter der Technik und Wissenschaft einen sozialen Ausgleich zwischen den Klassen sichern, indem er auf Lohn und Preis Einfluss nähme, darüber hinaus privates Unternehmertum, ständische Selbstverwaltung und Miteigentum der Arbeiter an den Produktionsmitteln fördere, um den Wohlstand zu sichern. Triebkraft der europäischen Gesellschaftsordnung sei der Wille zur Fortentwicklung, der den Europäer auszeichnet, da auf dem „Gesetz der Auslese bisher alle Höherentwicklung beruht hat".[46]

Mosley will eine okzidentale Souveränität im globalen Kapitalverhältnis. Dabei überschätzt er gewaltig die Steuerungsmöglichkeiten der angestrebten Ordnung. Sie könnten auch im postfaschistischen Staat Europa nur das Resultat des erwirtschafteten, erzwungenen und erbeuteten Mehrwerts, mittels Kredit, Ausbeutung oder Krieg sein. Diese Überschätzung teilt er mit so gut wie allen Politikern von rechts und links, die sich zum Wiederaufbau nach dem Vernichtungskrieg rüsteten, um dem Kapitalverhältnis auf die Sprünge zu helfen. Sein besonderer Wahn bestand jedoch in der Auffassung, dass ein einheitlicher europäischer Staat möglich wäre und zwar nicht von Gnaden der Alliierten (vor allem die USA hatten durchaus Interesse an einem solchen demokratischen Staat Europa nach 1945), sondern gerade gegen die Alliierten und auf postfaschistischer Basis.

Grundlage für die Etablierung eines solchen europäischen Souveräns wäre zuallererst der vollkommene Souveränitätsverlust der Nationalstaaten durch Übertragung des Gewaltmonopols auf ihn. Für Mosley ist dies allerdings erstens keine Frage einer Wahlmöglichkeit, denn den europäischen Völkern bleibe aufgrund der historischen Entwicklung von Bevölkerungswachstum, Technik und Wirtschaft gar nichts anderes übrig; zweitens ist die „weiße Rasse" das ausschlaggebende Kriterium, das eine „Nation Europa" möglich mache, und in der die Völker eben nicht verschwinden werden. Seine „Nation Europa" entspricht in etwa dem, was heutige Ethnopluralisten sich unter Europa vorstellen, im Unterschied zu diesen aber mit einer zentralen Gewalt, dem Gegenteil der heutigen EU.

IV

Was Marx als in sich irrationale Bedingungen der herrschenden Produktion aufdeckt, wird bei Mosley zu einem Europa-Konzept, das die kapitalimmanente Dynamik als Großraum phantasiert und gleichermaßen Autarkie als notwendige Politik des neuen Souveräns propagiert. Die Verewigung von Kapital und Staat auf europäischem Niveau ist sein sozialistisches Ziel. Mythisierung und Ästhetisierung der Politik laufen bei Mosley auf einen Dritten Weg hinaus, der sich in „Eurafrika"[47] territorialisieren soll. Vorstellung und Plan, die er vom Großraum „Eurafrika" entwirft, ähneln nicht von ungefähr Manchem

44 „a far more advanced and more flexible instrument than the corporate state ... the power of the state to intervene to decide the main reward differential and, when necessary, in the case of monopoly, to control prices, not more." Mosley: Firing-Line-Interview, S. 7. Transcript of the Firing Line television program broadcast on 9th April 1972; siehe auch: Mosley: Ich glaube (wie Anm. 33), S. 66 – 88.

45 Mosley: Ich glaube (wie Anm. 33), S. 76, 89; Ders.: Firing-Line-Interview (wie Anm. 44), S. 7.

46 Mosley: Revolution (wie Anm. 36), S. 21. Ebenso Mosley: Ich glaube (wie Anm. 33), S. 171.

47 Zu diesem Begriff und Konzept siehe Peo Hansen; Stefan Jonsson: Eurafrica. The Untold History of European Integration and Colonialism. London; New York 2015.

in der Theorie der völkerrechtlichen Raumordnung von Carl Schmitt. Aber anders als Schmitt sagt er, in englischer Tradition: „Entscheidender als alles andere" sei hierbei „der große Markt", und dieser hänge „von zwei Faktoren ab: Der Größe des Raumes und der Kaufkraft der Bevölkerung." So bietet seine Theorie eine Mischung aus Schmitt und Keynes: „Wiederum können wir diese notwendige Voraussetzung sichern durch den Aufbau Eurafrikas und mit der Wirtschaftsführung durch die Regierung über den Lohn-Preis-Mechanismus. Die Regierung kann dann die größte Gefahr der modernen Industriegesellschaft restlos bändigen und überwinden: Die normalerweise chronische Tendenz zur Über-Produktion im Verhältnis zum verfügbaren Markt und, daraus folgend, die wiederkehrenden Wirtschaftskrisen und die ständige Bedrohung durch Massen-Arbeitslosigkeit."[48]

Für Afrika konzipiert der englische Faschist Folgendes: ein Drittel des Kontinents wären für die „Freiheit" der „weißen Kultur" bestimmt, die restlichen Drittel wären mit sich selbst regierenden Staaten für die nicht-weiße Bevölkerung vorgesehen. Notwendig wäre dabei die völlige Rassentrennung, denn die „Gewalt der Natur selbst wird durch das verursachte Chaos zur Apartheid zwingen, wenn Voraussicht, Planung und Energie die Teilung Afrikas in weiße und schwarze Regierungen nicht rechtzeitig in Ordnung und Frieden vollziehen"[49]. Ein Atom-Abkommen mit der Sowjetunion soll zudem nukleare Waffen auf die USA, die UdSSR und Europa beschränken und damit eine nukleare Konfrontation und potentielle Stellvertreterkriege verhindern.

V

In Großbritannien marginalisiert, suchte Mosley ab den 1950er Jahren verstärkt ein Bündnis mit internationalen Faschisten, so in Franco-Spanien, den USA, Deutschland, Italien, in Südamerika und Südafrika. Sein neuerliches Bestreben galt der Schaffung einer revisionistischen, rassistischen und proarabischen Bewegung.[50] Ein wichtiger deutscher Verbündeter hierbei war Arthur Ehrhardt. Er war nicht nur mit Mosley befreundet, sondern ein vehementer Unterstützer seiner paneuropäischen Ideen. Der ehemalige SS-Hauptsturmführer und Experte für Partisanenbekämpfung gründete die Zeitschrift *Nation Europa*, für die Mosleys eurofaschistisches Konzept den Titel lieferte.[51] Sein politischer Ziehsohn war wiederum Henning Eichberg, der als ein führender Vertreter der Neuen Rechten in den 1970er Jahren gilt und den Begriff „Ethnopluralismus" prägte. Volksgruppendenker wie er oder Alain de Benoist modernisierten damit den alten Rassismus und Antisemitismus – nicht nur im Milieu der faschistischen Rechten.

In England selbst vertritt heute nur noch die inzwischen bedeutungslose *British National Party* Positionen[52] Mosleys. Sie ist Mitglied in der „Europäischen Allianz der nationalen Bewegungen", einer Sammlung ultranationalistischer Kleinparteien aus Bulgarien, Italien, Ungarn, Portugal, Spanien, Polen, Belgien und Slowenien. Propagierte Mosley nach 1945 okzidentale Souveränität für Europa, um vorgeblich dem ökonomischen und politischen Druck der Weltmächte standhalten zu können, und verbaute sich damit jede Möglichkeit politischen Erfolgs, beruht der Erfolg der heutigen EU-Gegner darauf, dass sie die Souveränität des eigenen Landes gegenüber der Europäischen Union verteidigen

48 Mosley: Ich glaube (wie Anm. 33), S. 77.

49 Ebd. S. 13.

50 Siehe Philippe Vervaecke: „The European". Sir Oswald Mosley et l'internationalisation du fascisme britannique, 1947 – 1966, S. 81 – 98. In: Olivier Dard (Hg.): Doctrinaires, vulgarisateurs et passeurs des droites radicales au XX^{e} siècle (Europe-Amériques), Bern 2012, S. 83, sowie Graham Macklin: Very Deeply Dyed in Black. Sir Oswald Mosley and the Resurrection of British Fascism after 1945. London 2007, S. 97 – 114. Améry attestierte „dem grotesken, darum aber zu seiner Zeit nicht weniger lebensgefährlichen Mosley", gleichfalls von der „weltweiten Rehabilitierungswelle" zu profitieren, die sämtliche „Erinnerungen an Nazismus, Faschismus, Collaboration, Denunziation wegzuschwemmen schon im Begriffe steht." Jean Améry: Brief an Erich Fried (1975). In: Werke Bd. 7. Hg. v. Stephan Steiner. Stuttgart 2005, S. 80.

51 „Nation Europa. Monatszeitschrift im Dienste der europäischen Neuordnung", 1990 in „Nation und Europa. Deutsche Monatshefte" umbenannt, wurde 1951 von Arthur Ehrhardt und Herbert Böhme gegründet. Sie war das Produkt der Einigungsbestrebungen europäischer Alt- und Neofaschisten und richtungsweisend in Themen und Strategien. Neben Mosley beteiligen sich das Who is Who des Eurofaschismus, etwa Gaston-Armand Amaudruz, Peter Dehoust, Bruno Mégret, Karl Richter oder Andreas Mölzer. Ideologisch steht die Zeitschrift von Beginn an im Geiste der Waffen-SS.

52 Slogan: „Putting Londoners first", London Manifesto 2016. Wigton 2016, S. 2. Siehe auch https://bnp.org.uk (letzter Zugriff: 13. 3. 2017).

wollen, die in ihrer Darstellung nicht selten so erscheint wie das, was Mosley für wünschenswert hielt. *Britain first* soll es wieder richten, „a fully united Europe“[53] war gestern, wie nicht nur das Votum für den Austritt Großbritanniens aus der Europäischen Union deutlich macht. „We are not ‚anti-Europe‘, but we are firmly opposed to political integration within Europe. ... The tentacles of the EU stretch into almost every area of our national life“, so David Coburn, UKIP-Abgeordneter im Europäischen Parlament.[54] Nun muss das Vereinigte Königreich gegen den Kraken EU, der für das britische Establishment, Brüsseler Lobbygruppen und osteuropäische Einwanderer steht, verteidigt werden. Zwischen EU-Integration und regionaler Desintegration gibt es keine Option. Das bedeutet vorrangig den „Rückzug auf die Souveränität“[55]. Anstatt jedoch den eigenen Gefühlen zu misstrauen, werden sie zur Politik.

Die UK Independence Party (UKIP) zeigt dabei ideologische Überschneidungen mit dem Weltbild der „Alternative für Deutschland“ (AfD). War lange Zeit eine populistische Kritik an der EU vorherrschend, so sehen sich heute besorgte Mittelständler und Kleinbürger bis hin zum ‚*White trash*‘ in Manchester und Gelsenkirchen von den Parteien in ihren Ressentiments gegen die Globalisierung des Kapitals angesprochen. Sie eint die damit zusammenhängende pathische Projektion, die den „direct link between open door immigration, rising house prices and dropping standards of living“ (Nigel Farage) zum ersten Bindeglied im Kampf ums Abendland macht.[56]

Trotzdem zeichnen sich die historischen Unterschiede im Verhältnis zum Souverän weiterhin ab: UKIP fordert „London for Londoners“ und die Pflicht des einzelnen Bürgers dem Staat gegenüber – und plant mit dem Commonwealth. Die AfD setzt mit ihren Forderungen nach völkischer Identität, Schusswaffengebrauch gegen Flüchtlinge an der Grenze und einer revisionistischen Geschichtspolitik die des Postnazismus fort; hier zeigt sie Übereinstimmung mit dem ‚dritten Lager‘ Österreichs. Ob Unterschiede wie diese wieder zu solchen Gegensätzen werden, die sich wie von Mosley vorgeführt nur wahnhaft überbrücken lassen, entscheidet jedenfalls über das weitere Schicksal dessen, was der Westen und die Aufklärung genannt wird.

53 Mosley: Fascism (wie Anm. 13), # 95 u. ders: European Socialism (wie Anm. 38), S. 1.

54 UK Independence Party Scotland: 2016 manifesto. Edinburgh, S. 2; http://www.ukipscot.org/manifesto (letzter Zugriff: 10. 6. 2016)

55 Gerhard Scheit: Der Rückzug der Souveränisten. In: Jungle World 20/2016.

56 Dazu gehört auch, das antiziganistische Ticket zu ziehen; so beginnt für Farage gleich hinter Budapest der wilde Südosten: „I was asked a question if a group of Romanian men moved in next to you, would you be concerned. If you lived in London I think you would be.“ BBC, 18. 5. 2014 – http://www.bbc.com/news/uk-27459923 (letzter Zugriff: 24. 2. 2017).

Manfred Dahlmann

Autarkie ist Regression

Ausschnitte aus einem Gespräch mit Gerhard Scheit

Manfred Dahlmann Wenn in den Diskussionen, auch in dem vorliegenden Heft, auf die Unterschiede zwischen der Politik unter Trump und faschistischer Politik insistiert wird, so geschieht es mit historischen Begründungen, und das hat auch seine Richtigkeit. Logisch verstanden, ist die Gemeinsamkeit jedoch durchaus da und darauf ist ebenso zu insistieren: das ist die Autarkiebestrebung. Um diese Differenz geht es mir.

Man muss eben die Gegenwart und die Entwicklungen immer unter zwei Aspekten betrachten, die man strikt trennen muss: unter logischen und unter historischen. Historisch ist, was auf Erfahrung zurückgeht. Aber mit dem Kapital ist eben auch eine Logik in die Welt gesetzt, die auf Grund von Realabstraktionen funktioniert; hinter dem Rücken von Erfahrung und Geschichte. So sehr das also stimmen mag: dass eben das, was in den USA derzeit abläuft, historisch etwas vom Faschismus Unterschiedenes darstellt, ist die Autarkiebestrebung, logisch betrachtet, eine Gemeinsamkeit, die ebenso bestimmend und ebenso gefährlich ist, weil diese Option für die Reproduktion von Kapital eine Bedrohung darstellt, dem Kapitalbegriff zuinnerst widerspricht. Die Leute, die ihr folgen, widersprechen der Basis, auf der sie allein

der Universalisierung des Kapitals widersprechen können.

Das bringt mich zu dem zweiten Punkt, der mir wichtig ist: dass man gegen diese ganzen Autarkiebestrebungen, die derzeit überall in Europa herumgeistern, im Sinne der *Dialektik der Aufklärung* argumentieren müsste, was heißen würde, dass die liberal-demokratische Form, so wie sie aktuell sich realisiert, aus sich selbst heraus diese Bewegungen freisetzt. Ansonsten ist nicht nachvollziehbar, wie der Konflikt zwischen Politik und Ökonomie, der Logik des Politischen und der Logik des Ökonomischen, des Historischen und des Strukturellen aktuell ausgetragen wird; dass das zwei völlig verschiedene Dinge sind, die in der Wirklichkeit zwar immer ineinander übergehen, aber getrennt betrachtet werden müssen. Das heißt natürlich nicht, dass die Logik dieser ‚Einheit in der Trennung' nicht überschreitbar ist, dass sie als das Subjekt agiert, als das sie sich ausgibt, dem ich mich nur anpassen könnte. Das eben gerade nicht. Denn diese Logik kann ich, anders als die wissenschaftliche, rein formale, vielmehr überhaupt nur erfassen, wenn ich von der Erfahrung, vom Historischen aus denke. Der Einzelne hat auch hier der Ausgangspunkt zu sein, die leibliche Erfahrung des Einzelnen, doch die ist heillos in diese Widersprüchlichkeit von Logik und Geschichte verstrickt.

Beispiel Obama. Was war eigentlich so schlimm an Obama, logisch gesehen? Dass er, anders als die Konservativen, nicht zwischen der Logik des Politischen und der Logik des Ökonomischen unterscheiden kann, wie die gesamte Linke ebenso wenig, die dann eben in ihrer Äquivalenzlogik glaubt, mit Staaten wie der Islamischen Republik Iran könnte man in gleicher Weise verhandeln, wie zwischen Unternehmen um Preise verhandelt wird. Dass aber die Autarkieoption, auf die das iranische Regime von Anfang an gesetzt hat, einer ganz anderen Logik folgt, das verstanden und verstehen diese Linksdemokraten einfach nicht. Sie glauben, wenn man nur lange genug diskutiert, wird sich der ewige Frieden schon noch einstellen.

Gerhard Scheit Die Frage ist nun, ob die Autarkiebestrebungen, soweit sie Trump formuliert und zu seinem Programm gemacht hat, bei einer hegemonialen Macht wie den USA sich überhaupt durchsetzen und wie sie sich durchsetzen können. Bei der Islamischen Republik Iran, um das extreme Gegenbeispiel zu nehmen, ist aber von vornherein klar gewesen, dass sie – die hier natürlich auf dem Gegenteil von Autarkie beruhen: nämlich dem Verkauf von Erdöl – sich durchsetzen und einer inneren Logik folgend umschlagen in eine gegen die Hegemonie der USA und die Existenz Israels gerichtete politische Welteroberungsstrategie.

MD Ich muss ein wenig weiter ausholen: Der Slogan ‚America first' beruht ja zunächst auf einem bestimmten, von Grund auf ahistorischen Reichtumsbegriff. Wie aber erzeugt sich der für die kapitalistische Welt spezifische Reichtum tatsächlich, also praktisch? Dieser wird ja in einer „ungeheuren Warensammlung" (Karl Marx) repräsentiert, der alle bisherigen historischen Formen von Reichtumsbildung weit übersteigt; quantitativ wie qualitativ. Der Slogan zielt, wie jede Autarkiebestrebung, natürlich darauf, genau diesen, spezifisch kapitalistisch erzeugten Reichtum im eigenen Land zu halten, beziehungsweise nur hier neu zu schaffen. Jeder Autarkist behauptet ja, logisch mal mehr mal weniger implizit, dass die Weltmarktkonkurrenz für die Krisen im eigenen Staat letztlich verantwortlich sei und die Kapitalakkumulation erfolgreicher gestaltet werden könne, je souveräner der Staat den anderen gegenüber auch ökonomisch agiere.

Trump verspricht, dass man sich von der Weltmarktkonkurrenz lösen könne und propagiert dazu ein Programm, dem gemäß man die Staatseinnahmen senken und zugleich die Staatsausgaben erhöhen muss, um den USA zu neuem Reichtum zu verhelfen. Logisch betrachtet ist das Blödsinn, dennoch ist ein Erfolg nicht von vornherein ausgeschlossen: hat das Kapital historisch doch schon oft genug bewiesen, dass es von Grund auf alles andere als eine rationale Veranstaltung ist, sondern, unter bestimmten historischen Bedingungen, auch und gerade eine jeder Ratio Hohn sprechende Praxis seine Akkumulation erweitert.

Zu bedenken ist hier zudem, dass Trump politisch und ökonomisch ja richtig liegt, wenn er kritisiert, dass die Europäer sich zum Beispiel bei den Beitragszahlungen für die NATO vornehm zurückhalten. Wie er das korrigieren kann, also so etwas wie den ‚gerechten Preis' dabei ermitteln will, ist wieder

eine andere Sache. Der Autarkist ist jedenfalls davon überzeugt, dass die Reichtumsverteilung in der Welt keine Folge abstrakter, verselbständigter Marktbeziehungen ist, sondern auf dem konkreten Handeln einzelner Nationalstaaten beruhe.

Und dann tritt bei der Frage der anderen Ausgangsposition der USA gegenüber den europäischen Autarkisten noch die Sache mit der Handelsbilanz hinzu, die etwa mit der Deutschlands nicht zu vergleichen ist: Wenn ich im Besitz der Leitwährung bin, dann sind meine Defizite aus dem Außenhandel qualitativ völlig anders zu beurteilen als die Defizite der Staaten, die ihre Währung erst noch in diese Leitwährung konvertieren müssen, um am Welthandel überhaupt erst teilnehmen zu können. Die, vor allem auch politischen Möglichkeiten, diese Defizite ‚auszugleichen', ohne dass dies die Reichtumsakkumulation belastet, sind für die USA offensichtlich unvergleichlich andere als etwa für Griechenland und die allermeisten anderen Staaten. Zur Not gleicht man die dann eben aus, indem man einfach frisches Geld in Umlauf bringt. In diesem Zusammenhang hat Trump intuitiv ebenfalls korrekt wahrgenommen, dass die EU natürlich ein Konkurrenzprodukt zur USA ist, nicht nur was den Kampf um die Leitwährung betrifft. Fällt diese EU nun dank der Autarkiebestrebungen ihrer Mitglieder auseinander, werden die Karten neu gemischt und das dürfte sich für die Zentralisation des weltweit produzierten Reichtums in den USA vorteilhaft auswirken.

Trotzdem bleibt die Auffassung, man könne den Weltmarkt politisch aushebeln, und auf diese Weise reich werden, auch für den Welthegemon ein Wahn. Historisch läuft der Versuch, sich den kapitalistisch erzeugten Reichtum anzueignen, ohne seine logisch-abstrakten Voraussetzungen (also den Weltmarkt mit dessen Tendenz, über Geld und Arbeitskraft frei von staatlicher Autorität zu verfügen) nicht nur zu missachten, sondern geradezu zu zerstören, darauf hinaus, sich Reichtum, wie in der kapitalistischen Vorzeit, wieder allein unmittelbar, das heißt gewaltförmig und nur auf den Gebrauchswert bezogen, anzueignen.

Deine Frage, ob sich die Autarkiebestrebung unter Trump in den USA überhaupt durchsetzen lässt, würde ich dahingehend beantworten, dass die historische Ausgangslage hier, anders als in Europa, die Logik wohl dominieren dürfte. Es fallen mir zum Vergleich die *Studien zum autoritären Charakter* ein: Die Entwicklungstendenzen der politischen Bewegungen selbst existieren natürlich auch (und gerade) in den USA; lassen sich hier sogar besonders klar analysieren. Ihre schließliche Durchsetzung obliegt dann den Europäern; genauer: Deutschland.

GS Zu fragen wäre sogar, ob die – vorübergehend angenommene – Autarkieoption, so wahnhaft sie an sich auch ist, im Fall der USA, also unter den Voraussetzungen, dass die hegemoniale Politik prinzipiell nicht aufgegeben werden wird, dazu führt, im Gegenteil die hegemoniale Position der USA zu stärken. Wie ja auch in der Geschichte der USA immer wieder die Option für Isolationismus vorübergehend sich behaupten konnte.

MD Hier liegt natürlich der Vergleich mit den 1920er und 1930er Jahren nahe. Damals aber war der US-Binnenmarkt noch groß genug, das durchzuziehen und darauf so etwas wie eine vorübergehende Autarkie zu gründen. Nach der Entwicklung der letzten 50 bis 60 Jahre würde ich aber eher der Auffassung zuneigen, dass dies selbst für die USA gar nicht mehr möglich ist.

Logisch läuft diese Politik natürlich zunächst auf einen Handelskrieg hinaus: Wenn der eine die Importzölle erhöht, macht der andere dasselbe. Schließlich sollte man sich daran erinnern, dass die Herstellung des europäischen Binnenmarktes auf einer Politik beruhte, die, wie bewusst auch immer, darauf zielte, die historischen Ursachen der innereuropäischen Kriege zu beseitigen: Innerhalb der EU ist eben dank des Binnenmarktes die Gefahr eines Handelskriegs, abgesehen davon, was da sonst an Quatsch passiert, praktisch beseitigt und die militärische Karte nicht mehr wirklich zu spielen. Wenn Großbritannien nun austritt, wäre es diplomatisch gar nicht so ungeschickt zu sagen: ‚Wir Briten stellen uns in dem Handelskrieg, sobald der zwischen den USA und der EU ausbricht, als Vermittler zur Verfügung.' Aber das ändert natürlich nichts an der Logik selbst: In jedem Handelskrieg eröffnet sich prinzipiell auch die militärische Option.

GS Allerdings finden die militärischen Konfrontationen heute von vornherein woanders statt und

die Konflikte, die aus einem Handelskrieg resultieren, werden nicht unmittelbar zwischen diesen führenden Nationen des Handelskriegs ausgetragen, sondern sozusagen ‚über Bande', über den Nahen und Mittleren Osten.

MD Aber logisch ist der Handelskrieg die Vorstufe. Wie und wo das dann militärisch ausgetragen wird, ist eine andere Frage, das kommt dann auf die jeweiligen Bündnisse an. Und diese, das zeigt jeder Blick in die Geschichte, bilden sich nur sehr bedingt aufgrund der Logik gemeinsamer ökonomischer, imperialer oder sonstiger Interessen; entscheidend bleibt hier die dezisionistische Freund/Feind-Bestimmung, wie sie von Carl Schmitt offengelegt wurde. Jedenfalls zeugt die Vorstellung, der Zerfall der EU bedeute eine Schwächung der deutschen Hegemonie in Europa, von kruder Geschichtsblindheit: Zweifellos dominiert in der EU die deutsche Ideologie: allerdings ‚nur' ökonomisch; mir ist absolut schleierhaft, wie man glauben kann, Deutschland ginge im Falle einer erneut losgelassenen Rivalität der europäischen Kleinstaaterei (besonders in Südosteuropa) politisch und ökonomisch nicht als Sieger vom Platz.

Die Frage ist immer: Inwiefern beschränkt die Logik die historischen Möglichkeiten oder eröffnet neue. Es geht dabei um die Logik, die, wie gesagt, auf Realabstraktionen beruht. Die Reflexion auf sie fehlt fast überall in den Überlegungen zur aktuellen Situation. Zumal ja auch die Ermittlung der historischen Zusammenhänge selbst wieder erkenntnistheoretische, oder anders: kapitallogische Voraussetzungen hat, die ungefragt unterstellt werden: also ohne zu fragen, ob die eigenen Urteile wahr sind, ob die gedankliche Rekonstruktion der Geschichte auf Begriffen beruht oder es sich dabei nur um Phantasieprodukte handelt. Stattdessen wird so getan, als ob Logik immer nur die nominale, absolute wäre, wie wir sie als rationale kennen; das ist sie eben nicht. Mit der Vorstellung einzelstaatlicher Autarkie ist eine Logik gesetzt im Denken, die Optionen neu eröffnet und das gilt dann auch für die militärische Option. Wie immer etwa auch dann, wenn dem Staat die Aufgabe zugeschustert wird, anstelle des Marktes für die Akkumulation von Kapital zu sorgen, führt auch diese im Autarkiebegriff angelegte Erweiterung staatlicher Kompetenzen (statt sie, im Sinne bürgerlichen Engagements, zu beschränken) nur zum Schlechteren. Die Frage nach dem Ort und dem Inhaber der Souveränität, was heißt: die Frage über Tod und Leben der Staatsbürger, wird auf diese Weise völlig anders, zweifellos reaktionärer, angegangen als dort, wo es vordringlich um die Durchsetzung liberaler Weltmarkt- oder Globalisierungsverhältnisse geht.

GS Diese Setzung ist jedoch selbst wieder unter dem Gesichtspunkt der *Dialektik der Aufklärung* zu betrachten: Die Politik Obamas, die scheinbar nicht von Autarkiebestrebungen geleitet war, was jedenfalls den Weltmarkt betraf, aber schon den Weg zum politischen Isolationismus gebahnt hat, brachte die Autarkieoption hervor. Im Grunde aber lautet die alles entscheidende Frage: Wo und woran scheitert diese Option?

MD An etwas ganz Banalem, und an dem, woran sie in den letzten 500 Jahren immer wieder gescheitert ist: am ‚Volkswillen'. Wenn die Waren wegen der Zölle das Doppelte kosten oder gar nicht erst importiert werden, dann richtet sich dieser Volkswille, obwohl er doch auf die Autarkiepolitik ansonsten so dermaßen fixiert ist, dass seine Träger für sie zu sterben bereit sind, gegen die Autarkie. Der Weltmarkt, den keiner ja je wirklich gewollt hat und für dessen Entstehung es nie eine politische Bewegung gegeben hat, sondern der sich hinter dem Rücken der Einzelstaaten durchsetzte, entstand in diesem Zwiespalt der Bürger, den sich im Weltmarkt ausbildenden Reichtum sich aneignen zu wollen, dabei aber auf den Staat setzen zu müssen, der aber nun einmal der größte Feind des Weltmarktes ist; ihn tendenziell zerstört. Man kann es auch so sagen: Das Volk ist ein Souverän, der sich immer wieder selbst an seinen größten Feind verrät und zu ihm überläuft.

GS Das wünschenswerte Banale kann für die USA in Aussicht gestellt werden, aber nicht für Länder, in denen sich die Autarkie schon einmal in Form von Katastrophenpolitik durchgesetzt hat. Eine politische Bewegung im Sinne eines Massenrackets, das Trump ja durchaus vermissen lässt, kann sich nur behaupten, wenn diese Frage des Warenkonsums als eine sekundäre, nachrangige von den Individuen immer auch für deren eigenes Leben eingestuft wird,

die politische Bewegung und das Volk dagegen als das Primäre.

MD Oder aber gesagt wird, wir brauchen noch zehn Jahre, wie im ‚Sozialismus in einem Land', dann haben wir den Westen überholt. Es wird von der Autarkiebewegung, wie vorhin gesagt, und wie logisch implizit bleibend auch immer, ja behauptet, dass einzig ihre Politik den nationalen Reichtum steigern könne: wohingegen die Globalisierung der letzten fünf Jahrhunderte für alle Übel dieser Welt verantwortlich gemacht wird.

GS Diese Behauptung kann wiederum nur in Form einer politischen Bewegung oder von Massenrackets glaubhaft erscheinen. Anders gesagt: Man kann über Autarkie tatsächlich immer nur sprechen, indem man zugleich über die Projektion des totalen Feinds, über Antiamerikanismus und Antisemitismus spricht. Deshalb kann eben die Islamische Republik Iran Autarkie in ihrer Weise praktizieren, also diese Autarkie, was in deren inneren Logik liegt, in eine fortschreitende Ausdehnung ihrer Macht auf den Nahen Osten umwenden, mit dem Ziel, den totalen Feind Israel zu vernichten. Bei Trump fehlen von vornherein die Voraussetzungen, der inneren Logik der Autarkie in dieser Weise zu folgen, umgekehrt könnte aber der Wahn der Autarkie ihn dazu bringen, dass er nichts gegen diesen Vernichtungswahn unternimmt oder ihm durch Bündnispolitik womöglich freie Bahn schafft.

MD So liegt auch das Problem, über Trump selbst zu reden, eigentlich darin, dass alles, was man über ihn sagen kann, immer noch zu rational ist, selbst wenn man sagt: der ist verrückt. Vermeiden sollte man allerdings, nun dem Trump doch noch irgendetwas Positives abzugewinnen. Was mir bei der *Bahamas* letztens auffiel (ich habe nur ein oder zwei Artikel der letzten Nummer gelesen) ist in dieser Hinsicht, dass hier dem blinden Trump-Bashing mit der Begründung entgegengetreten wird, er führe doch den Volkswillen aus; und das wurde Trump zugute gehalten. Das tut er ja auch tatsächlich, aber das ist reines Geblubber; wie immer, wo der Volkswille, der Urgrund allen Übels, sich ausspricht. Trump ist ein ästhetisches Problem, kein moralisches.

GS Geblubber ist der Volkswille ohne Volk, ohne Bewegung, ohne Massenracket. Im Vergleich zur Katastrophenpolitik ist das noch ein Glück.

MD Was man sagen kann, ist, dass aus der Autarkieoption Regression resultiert, aber man kann nicht sagen, dass aus der anderen Option etwas Besseres folgt. Der Autarkiegedanke liegt unterhalb der Kritik, den kann ich nur denunzieren. Das andere kann ich zumindest begrifflich aufschließen. (Das unterscheidet dann letztlich auch Trump von Macron.) Die Ablehnung des Autarkiegedankens – das erinnert an die internationalistische Kritik der Trotzkisten am Sozialismus in einem Land – ist die Voraussetzung, dass es wenigstens so weitergeht und es noch eine Chance gibt einer wirklichen Änderung zum Besseren. Es fällt ja auf, wie die linken Globalisierungsgegner nun zu Trump schweigen.

GS Bei Trump zielt die Denunziation also auf ein eher ästhetisches Problem. Dort aber, wo sich eine politische Bewegung des Autarkiegedankens annimmt, die ihre Einheit aus der Projektion eines totalen Feinds gewinnt, der vernichtet werden soll, trifft die Denunziation auf etwas Anderes. Es scheint sogar, dass die Globalisierungsgegner durchaus spüren, dass ihre Ziele in Trumps Mund etwas Anderes bedeuten als das, was sie eigentlich wollen, sie vermissen hier eben jenen totalen Feind, auf dem letztlich auch ihre Bewegung gründet.

MD Für die Autarkisten ist der Hauptfeind der vom Weltmarkt ausgehende (im Juden personifizierte) Liberalismus. Und statt in der ökonomischen Konkurrenz den Erfolg zu suchen, betreibt man politisch-militärische Eroberung, mit diesem Feindbild vor Augen.

Darüber hinaus muss man von dem Praxisfetisch endlich ganz wegkommen: Also zu urteilen, bevor man noch reflektiert hat auf diese ökonomischen, logischen Voraussetzungen, und schon Partei zu ergreifen, eine Analyse zu erwarten, die mir sagt: ich muss *die* Autarkisten bekämpfen oder *den* Westen verteidigen.

GS Ohne sich zu fragen, was der Westen denn ist.

MD Ich brauche zunächst einmal Begriffe, mit Hegel gesprochen: Seins- und Wesenslogik, Rechtsstaat, Krieg ... Was heißt das alles, heutzutage? Dies in

dem Wissen, dass ich immer nur vom Einzelnen ausgehen kann und dass ich von hier aus, und ‚nur' von hier aus, auf die Totalität reflektieren muss. Der allerorten grassierende Praxisfetisch verhindert diese Reflexion. Wobei das Parteiergreifen natürlich alles andere als verkehrt ist, sondern, von historischer Erfahrung und bestimmten Situationen bedingt, immer auch geboten ist. Aber als Resultat begründeter Urteile; nicht als Identifikation mit politischen Bewegungen.

Vor allem sollte man endlich damit brechen, die Abtretung einzelstaatlicher Befugnisse an übernationale Institutionen wie die EU als Souveränitäts- oder sonstigen Verlust zu denunzieren und zu beklagen, dass sie sich den Sorgen und Ängsten der Bürger nicht ausreichend öffneten, ihnen die Identifikation mit ihrer Politik verweigerten: Wer von der Politik verlangt, sie habe Bedürfnisse zu befriedigen, statt dies der Ökonomie (also der Warenproduktion) zu überlassen und für nichts weiter als eine funktionierende Verwaltung zu sorgen, betreibt das Geschäft des deutschen Idealismus, das in den Autarkiebestrebungen seine Grundlage hat (deren Resultate sind aktuell in besonders reiner Form in Nordkorea zu besichtigen). Vor allem sollte er sich über ihr Entstehen nicht verwundert die Augen reiben: hat er sie doch selbst erzeugt.

Frederik Fuß

Nicht-Orte im (Un-)Recht

Menschenrechte in Guantanamo – oder: Die Grenzen des juristischen Verstands

„Warum haben wir den Hungerstreik begonnen? Weil wir die Situation verbessern wollten, weil wir Respekt gegenüber dem Islam, dem Koran, dem Beten und den Menschenrechten einklagen wollten. Uns ist es untersagt, am Freitag zu arbeiten, es ist ein Verstoß, wenn der Bart und Kopf kahlgeschoren werden. So etwas machten sie, oder sie nahmen, wenn einer eine Straftat begangen hatte, diesem alle Kleidung weg und ließen ihn im Käfig. Wichtig war für uns der Respekt gegenüber den Menschenrechten, gutes Benehmen und Respekt gegenüber der Religion."[1] Das sagte Abdulsalam Saif, der ehemalige Botschafter der Taliban in Pakistan, in einem Interview, in dem er über seine Haft in Guantanamo[2] spricht. Es wirkt beinahe zynisch, wenn ein Talibanfunktionär sich auf die Menschenrechte beruft, doch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* ist nicht vorgesehen, dass sich ein Taliban nicht auf sie berufen dürfte. Im Sinn des Gedankens der Universalität der Menschenrechte hat er ein Anrecht darauf, diese für sich einzufordern. Warum also ist die Lage für Gefangene in Guantanamo so prekär, warum kommt es zur Inhaftierung ohne Nennung von Gründen, zu Folter und jahrelanger Demütigung, ohne je angeklagt worden zu sein?

Im Folgenden beziehe ich mich auf die Jahre bis 2006, in denen eine vollständige Entrechtung der Gefangenen stattfand, welche durch den Obersten Gerichtshof der USA durch ein Urteil 2006 aufgehoben wurde. Die Haftbedingungen sind zwar weiterhin miserabel, jedoch haben sich ihre Situation und ihre Handlungsperspektiven grundlegend verändert.

Als Ausgangspunkt kann eine berühmte Rede von George W. Bush dienen, die er anlässlich der Terroranschläge des 11. September 2001 hielt und in welcher er den *War on Terror* verkündete.[3] Dabei stellte er klar, dass es sich bei den zu Bekämpfenden nicht um Muslime im Allgemeinen handle, sondern um Islamisten, die „Verräter ihres eigenen Glaubens" seien und „die im Grunde den Islam selbst zur Geisel machen" würden. „Feind Amerikas sind nicht unsere vielen muslimischen Freunde, und es sind nicht unsere vielen arabischen Freunde. Unser Feind ist ein radikales Netzwerk von Terroristen sowie jedes Land, das diese Terroristen unterstützt." In der Rede konkretisiert er, dass sich der *War on Terror* vorrangig gegen Al-Quaida und das Taliban-Regime

1 Abdulsalam Saif in: Roger Willemsen: Hier spricht Guantánamo. Interviews mit Ex-Häftlingen. Frankfurt am Main 2006, S. 227.

2 Soweit nicht explizit genannt, bezieht sich *Guantanamo* oder *Guantanamo Bay* immer auf die *Guantanamo Bay Naval Base* und nicht auf die gesamte Region.

3 Siehe George W. Bush: Rede vom 20. 9. 2001; http://usa.usembassy.de/etexts/docs/ga1-092001d.htm (letzter Zugriff: 27. 4. 2016).

richten müsse. Dieser Krieg lief auch mit breiter internationaler Unterstützung in Form der Operation *Enduring Freedom* an, völkerrechtlich durch die Vereinten Nationen legitimiert. Da sich die USA aber einer neuen international agierenden und vor allem nicht in Staatsform institutionalisierten Bedrohung gegenübersahen, schufen sie auch neue Methoden, damit umzugehen. Die Taliban zu stürzen löste nicht das Problem des internationalen Terrorismus; Al-Quaida ist räumlich entgrenzt, und deren erfolgreiche Bekämpfung konnte wiederum jeweils neue Terrorformationen hervorbringen.

> „Wir können die konventionelle Gesetzgebung auf euch nicht anwenden."[4]

Bedenkt man, dass der *War on Terror* sich nicht nur gegen Al-Quaida richtet, sondern gegen „Tausende dieser Terroristen, in mehr als 60 Ländern", welche die Weisung haben, „Christen und Juden zu töten, alle Amerikaner zu töten und keine Unterscheidung zu treffen zwischen Militär und Zivilisten, einschließlich Frauen und Kindern"[5], wird klar, dass die herkömmlichen rechtlichen Mittel und kriegerischen Taktiken nicht ausreichen, um diesen Krieg zu gewinnen, was immer das heißen mag, da er sich zugleich gegen eine Ideologie richtet, die unabhängig von territorialer Bindung und des darauf gerichteten Gewaltmonopols ihren Krieg führen kann.[6]

Die Anschläge des 11. September bedurften trotzdem einer Reaktion. Wohl wissend, dass sich das Problem nicht auf Afghanistan eingrenzen lässt, wurden die USA darüber hinaus, und mit Unterstützung von zahlreichen Partnern, in weit mehr Ländern aktiv. Zahlreiche Menschen wurden von den jeweiligen nationalen Behörden[7] verhaftet und an die USA ausgeliefert, welche sie zum Stützpunkt Guantanamo Bay auf Kuba brachten.[8]

Dabei ist das Vorgehen wesentlich systematischer, als es auf den ersten Blick scheint, und nationales Recht, wie auch internationale Vereinbarungen, sind in allen Schritten mitbedacht worden. Die Frage, ob es moralisch korrekt ist, was in Guantanamo geschieht, ist eine andere und soll hier nicht diskutiert werden. An dieser Stelle soll es vielmehr um die These gehen, dass die Geschehnisse dort weder als illegal noch als legal gelten können. Sie sind zunächst tatsächlich jenseits des Rechts zu verorten. Insofern ist Guantanamo eben nicht „das Skandalon einer Demokratie … die sich frei fühlt, selbst zu bestimmen, wer auf ihre Grundrechte keinen Anspruch hat"[9], sondern der Skandal davon, dass die Menschenrechte nicht einmal in der Lage sind, das *Minimum an Freiheit*, welches von innerstaatlichem Recht gewährleistet werden kann,[10] durchzusetzen. Geht man von der universellen Gültigkeit der Menschenrechte aus und behauptet, es würde nur an ihrer Umsetzung scheitern, sollte einem die Erkenntnis, dass in Guantanamo Menschen ihre „Haft im rechtsfreien Raum"[11] verbringen, die eigene Prämisse doch hinterfragen lassen. Denn entweder besitzen Menschenrechte universelle Gültigkeit, dann gibt es aber keine rechtsfreien Räume, oder sie besitzen eben nur dort Gültigkeit, wo sie auch garantiert werden.

Um an dieser Stelle näher auf das scheinbar willkürliche Vorgehen der USA einzugehen, sei als kurzer Exkurs auf ein recht prominentes Beispiel verwiesen: Mohamedou Ould Slahi. Dieser wurde 2002 verhaftet und befindet sich noch immer in Guantanamo. Inzwischen hat er es über seine Anwältin und Unterstützer geschafft, seine Aufzeichnungen über seine Verhaftung sowie die Haftbedingungen zu veröffentlichen. Darin zeichnet sich aber auch deutlich ab, warum gerade er ins Visier des Anti-Terror-Kampfes geriet. Als fundamentalistischer Moslem, der in den 1990er Jahren für die Taliban in Afghanistan kämpfte, in Deutschland studierte, nach Kanada ging und über die gesamte Dauer Kontakt zu führenden Köpfen von Al-Quaida hatte,

4 So ein Vernehmungsbeamter im Verhör zu Mohamedou Ould Slahi. Ders.: Das Guantanamo-Tagebuch. Stuttgart 2015, S. 123.

5 Bush: Rede (wie Anm. 3).

6 Auch der Marxismus ließ sich in den USA oder in anderen Ländern trotz massiver Repression nicht auslöschen, ebensowenig wie der Zusammenbruch der Sowjetunion ihn zum Verschwinden gebracht hat.

7 Unter anderem Pakistan, Jordanien und Russland.

8 Dies ist Berichten ehemaliger Inhaftierter zu entnehmen. Siehe Willemsen: Guantánamo (wie Anm. 1).

9 Ebd. S. 8.

10 Siehe Gerhard Scheit: Der Wahn vom Weltsouverän. Freiburg 2009, S. 28.

11 Amnesty International: Sechs Jahre Guantánamo, sechs Jahre Willkür statt Recht (2008); http://www.amnesty.de/umleitung/2008/deu01/001 (letzter Zugriff: 24. 6. 2016).

befand er sich in einer Position, in der er für die Planung, Unterstützung und Durchführung von Anschlägen prädestiniert gewesen wäre.[12] Aus all diesen Indizien folgt nicht notwendigerweise, dass er vorhatte, eine terroristische Handlung gegen die USA zu begehen, sie zeigen aber deutlich, dass Menschen verhaftet wurden, die sich in ebensolchen Positionen befanden.[13] Das schimmert auch in Slahis Relativierung der Djihad-Erfahrung seiner Mitgefangenen durch: „Ich hatte so viele Geschichten über Brüder gehört, die wie ein Fußball hin und her geschickt wurden, nur weil sie ein einziges Mal in ihrem Leben in Afghanistan, in Bosnien oder in Tschetschenien gewesen waren."[14]

Rechtloser Ort

1903 pachteten die USA Guantanamo Bay, 1960 erklärte die kubanische Regierung den Vertrag jedoch für illegal und schickt seitdem die 4085 Dollar, die ihr laut diesem Vertrag jährlich zustünden, zurück.[15] Im Zuge einer Auseinandersetzung um die Situation von haitianischen Geflüchteten, die auf der Basis landeten, beschloss der Oberste Gerichtshof der USA 1993, übereinstimmend mit der Position der Regierung, dass das US-Asyl- und Migrationsrecht auf diesem exterritorialen Gebiet nicht gilt.[16]

Durch diese Entscheidung wurde Guantanamo Bay gewissermaßen zu einem Nicht-Ort des Rechts, also zu einem Ort, der von einem Souverän, aber durch das Recht selbst hindurch von diesem ausgeschlossen wird. Durch rechtliche Beschlüsse wird geregelt, dass kein Rechtssystem dort zur Anwendung kommen kann. US-Recht nicht, da der Souverän den Ort nicht als sein Zuständigkeitsgebiet betrachtet; kubanisches Recht nicht, da es seinem Einfluss entzogen wurde; und internationales Recht nicht, da „die Funktion des Zwanges nicht organisiert ist und nicht einem über den Parteien stehenden besonderen Apparat zugewiesen ist", das „Prinzip der ‚Gegenseitigkeit'", welches als „Grundlage des Völkerrechts"[17] dient, ohne Zwang völlig unverbindlich bleibt. Dies führt zu der Situation, dass es keinen Staat als Souverän in Guantanamo gibt, der sein Recht durchsetzt, sondern es in diesem Niemandsland zu einer besonderen Form von Racket- oder Cliquenherrschaft kommen kann,[18] die nichts von Gewaltenteilung weiß, und daher die Funktionen der Exekutive, Legislative und Judikative in sich vereint. Die vermittelnde Funktion des Rechts findet sich ausgehebelt, und Herrschaft wird direkt ausgeübt. Ohne Frage ist das stärkste ‚Racket' in Guantanamo, welches folglich auch herrscht, das US-Militär, wobei es zur Besonderheit der Situation gehört, dass es selbst von einem Rechtsstaat aus organisiert und eingesetzt wird, was sich auch in seiner inneren Struktur niederschlägt.

Das Spezielle an dieser Form der ‚Racketherrschaft', die Guantanamo zu einem Nicht-Ort des Rechts werden ließ, ist, dass es sich um keinen Staat handelt,[19] der durch den Zerfall in eine Vielzahl konkurrierender Rackets zu einem ‚Unstaat' im Sinne Franz Neumanns[20] geworden wäre. In Guantanamo gab es keinen in sich zerfallenen Staat, der US-Souverän hat sich einfach zurückgezogen. Es existierte auch keine Konkurrenz, denn das Militär, das schon bereit stand, sich an die Stelle des Souveräns zu setzen, musste nicht mit anderen Gruppen permanent um die Vorherrschaft kämpfen.[21] Zudem fehlt ein übergeordnetes ideologisches Prinzip, wel-

12 Siehe Slahi: Tagebuch (wie Anm. 4).

13 Auch bei den von Roger Willemsen geführten Interviews wird dies deutlich, Willemsen: Guantánamo (wie Anm. 1).

14 Slahi: Tagebuch (wie Anm. 4), S. 145.

15 Siehe Tim Reynolds: Returning Guantánamo. The Guantanamo Bay naval base has long been a site of US imperial Power (2016); https://www.jacobinmag.com/2016/03/guantanamo-gtmo-obama-castro-havana/ (letzter Zugriff: 29. 4. 2016).

16 Siehe Supreme Court of the United States: Sale, acting commissioner, immigration and naturalization service, et al. vs. Haitian Centers Council, inc., et al. (1993); https://www.law.cornell.edu/supct/html/92-344.ZS.html (letzter Zugriff: 24. 6. 2016)

17 Eugen Paschukanis: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Freiburg 2003, S. 163.

18 Zum Begriff des Rackets siehe Max Horkheimer: Die Rackets und der Geist. Gesammelte Schriften. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 289 f.

19 Wie zum Beispiel beim Nationalsozialismus. Siehe Franz Neumann: Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933 – 1944. Frankfurt am Main 1988.

20 Den Begriff des *Unstaats* prägte Franz Neumann in seiner Studie über den Nationalsozialismus. Das nationalsozialistische Deutschland beschrieb er als solchen, als „ein Chaos, eine Herrschaft der Gesetzlosigkeit und Anarchie, welche die Rechte wie die Würde des Menschen ‚verschlungen' hat". Neumann: Behemoth (wie Anm. 19), S. 16.

21 Ob sich innerhalb des Militärs auf Guantanamo möglicherweise selbst eine Tendenz gezeigt hat, in konkurrierende Rackets zu zerfallen, kann mangels Quellen nur schwer erkannt werden.

ches sonst den Unstaat, trotz der inneren Zerrissenheit, also der Rivalität der Rackets um die Vorherrschaft, als Staat zusammenhält.[22]

In Abgrenzung zu Kriegsgefangenen werden die Häftlinge von Guantanamo als illegale oder feindliche Kombattanten bezeichnet. Illegale Kombattanten unterscheiden sich von den legalen nicht nur dadurch, dass sie der gegnerischen Konfliktpartei zugehörig sind, sondern vor allem dass ihnen unrechtmäßige Kriegsführung vorgeworfen wird, weshalb sie zusätzlich von Militärtribunalen angeklagt und verurteilt werden können, und auf Grund ihrer Verstöße nicht der Genfer Konvention unterliegen.[23] Durch die Bezeichnung als illegale Kombattanten versuchen die USA auf der einen Seite, der Tatsache Rechnung zu tragen, dass der Djihadismus sich nicht (zwingend) in Armeen gliedert oder von Staaten repräsentiert[24] wird. Auf der anderen Seite untermauert die Bezeichnung die Entrechtung der Gefangenen und legitimiert die ‚Racketherrschaft' des Militärs in Guantanamo.

Somit befinden sich die Gefangenen in einem rechtsfreien Zustand; die Genfer Konvention kann auf sie nicht angewendet werden, durch die Nicht-Zuständigkeit des US-Rechts auf Guantanamo gelten für sie auch keine US-Gesetze, auch das Recht der Staaten, denen sie angehören, kann nicht zur Geltung kommen, da sie sich außerhalb des Einflussbereichs der jeweiligen Souveräne befinden. Weder Bürger- noch Kriegsrecht schützt oder berücksichtigt sie, und auch die Menschenrechte in ihrer proklamierten universalen Gültigkeit greifen nicht, da sie, wie jedes internationale Recht, abhängig von Staaten sind, die es garantieren. Sie sind de facto keine Rechtssubjekte mehr.[25]

Damit wird auch Artikel 6 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* belanglos, der festlegen soll, dass ein Individuum überall als Rechtsperson anerkannt wird.[26] Denn durch welches Recht sollen sie zu Rechtspersonen werden, beziehungsweise wer sollte sie als solche anerkennen? Es ist somit weniger ein aktiver Prozess der Verweigerung des Status, sondern eine systemische Verunmöglichung. Ebenso können Artikel 7 und 8 keine Anwendung finden, da es kein von einem staatlichen Souverän garantiertes Gesetz gibt, vor welchem sie gleich behandelt werden könnten und auch das Recht ihrer eigenen Länder dort keine Gültigkeit besitzt.

So kann man sich an einigen Paragraphen abarbeiten und muss immer wieder feststellen, dass in Guantanamo keine Rechte gelten können, da sie immer bedingen, als Mensch, dem die Menschenrechte zustehen, von einer recht-setzenden Instanz, also einem Staat, der sich für das Territorium zuständig erklärt, anerkannt zu werden. Es ließe sich noch der Einwand der universellen Gültigkeit der Menschenrechte vorbringen, steht doch in der Präambel der Menschenrechtserklärung, dass es ein „von allen Völkern und Nationen anzustrebendes Ziel" sei, für die „universelle und wirkliche Anerkennung und Einhaltung zu sorgen, und zwar sowohl in den Völkern der Mitgliedstaaten als auch in den Völkern der Gebiete, die der Hoheitsgewalt der Mitgliedsstaaten unterstehen."[27] Doch an der Stelle wird die Entscheidung des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten von 1993 relevant. Es handelte sich demnach bei Guantanamo *eben nicht* um ein Gebiet, das der Hoheitsgewalt der USA untersteht, sonst könnten die USA an diesem Ort nämlich auch als Souverän aktiv Recht setzen; der Richterspruch hat für ein Machtvakuum in Guantanamo gesorgt, welches das Militär ausgefüllt hat. Damit hat der Oberste Gerichtshof nicht das Völker- oder

22 Im Falle des Nationalsozialismus der Antisemitismus.

23 Siehe United States Supreme Court: EX PARTE QUIRIN (1942); http://caselaw.findlaw.com/us-supreme-court/317/1.html (letzter Zugriff: 29. 4. 2016).

24 Bei der Islamischen Republik Iran handelt es sich in ähnlicher Weise um einen Unstaat wie Neumann ihn am Beispiel des Nationalsozialismus beschrieb. Siehe Scheit: Weltsouverän (wie Anm. 10), S. 235 – 255.

25 Folgt man der Rechtsauffassung von Paschukanis oder Hegel, die nicht gerade im Trend von Juristen liegen, kann internationales Recht, entgegen jeder Proklamation nicht mehr als eine Vereinbarung oder Willensbekundung der Staaten sein. Zu Paschukanis siehe Anm. 20. Hegel beschrieb internationales Recht als gelten sollendes Recht, in Abgrenzung zu geltendem Recht, welches auf Verträgen beruhe, „deren Verhältnis ihre [der Staaten] Souveränität zum Prinzip hat, so sind sie [die Staaten] insofern im Naturzustand gegen einander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituierten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre Wirklichkeit." G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hamburg 2009, S. 317.

26 Siehe Vereinte Nationen: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen (10. 12. 1948). In: Bardo Fassbender: Quellen zur Geschichte der Menschenrechte. Stuttgart 2014, S. 93.

27 Vereinte Nationen: Menschenrechte (wie Anm. 26), S. 91.

Menschenrecht beschränkt, das eine universelle Gültigkeit immer nur proklamieren kann, aber vor Augen geführt, dass es diese de facto nicht gibt und nicht geben kann, wenn sich ein Staat für unzuständig erklärt.

Die Bedeutung von Guantanamo für die Menschenrechte

Das alles zeigt den prekären Stand der Menschenrechte, allerdings nicht in ihrer Durchsetzung, sondern in ihrem Kern als Rechtssystem. Ihre naturrechtliche Ausgangslage, ihr „überpositiver Charakter"[28], bedarf des Staats, „als Hüter des Gemeinwohls und Wahrer der Rechtsordnung", er soll „selbst die Menschenrechte … achten und ihre Verletzung durch Dritte abwehren."[29] Die einfache Erkenntnis ist also: Menschenrechte, wollen sie mehr sein als ein moralisch-idealistisches Projekt, bedürfen eines Souveräns, der sie durchsetzt. Da es keinen übergeordneten Souverän gibt, welcher die weltweite Einhaltung der Menschenrechte garantieren könnte, und auch nicht geben kann,[30] fällt diese Aufgabe den einzelnen Staaten zu, die nach ihrem Ermessen (und in der Regel auch ohne Sanktionen) mal mehr mal weniger effektiv die Menschenrechte in ihre Bürgerrechte miteinbeziehen und durchsetzen. Folgerichtig erklärte Hannah Arendt auch, dass es nur ein relevantes Recht für einen Menschen gäbe, nämlich jenes, eine Staatsbürgerschaft zu haben und diese auch nicht verlieren zu können.[31] Denn „jeder, der aus einer dieser geschlossenen politischen Gemeinschaften ausgeschlossen wurde, fand sich plötzlich aus der gesamten ‚Familie der Nationen' ausgeschlossen"[32], was „identisch … mit der Ausstoßung aus der Menschheit überhaupt"[33] ist. Ein solches Recht auf Staatsbürgerschaft findet sich auch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* in Artikel 15.[34] Und wie bei allen anderen Artikeln kann auch die Einhaltung dieses Rechts nicht von einer über den Staaten waltenden Instanz garantiert werden. Guantanamo zeigte nun aber, dass selbst eine Staatsangehörigkeit nicht reicht. Durch die Bindung an das positive Recht ist sie, trotz des vermeintlich überpositiven Charakters der Menschenrechte, wirkungslos, befindet man sich an einem Ort, an dem es kein Recht und keinen Staat gibt.

Der räumliche Aspekt bezieht sich dabei konkret auf das Territorium, aus dem sich der Souverän zurückgezogen hat. Geht man davon aus, dass Recht durch einen Souverän gewährleistet werden muss, ist durch dessen Rückzug von diesem Ort auch jegliches Recht verschwunden. Guantanamo unterscheidet sich hier deutlich von Kriegsgebieten, wo auch kein Souverän herrscht. Dort erhebt in der Regel zumindest einer den Anspruch, sein Recht zu setzen und versucht dies mittels militärischer Gewalt, oder eine internationale Allianz übernimmt temporär die Rolle des Souveräns und tritt dadurch recht-setzend auf. Beim Nicht-Ort gibt es schlicht keinen Staat, der dies tut. Durch diese Abwesenheit von Recht verlieren die Menschen ihren Status als Rechtssubjekt, der sie nicht nur schützt, sondern sie auch durch die damit einhergehende Vertragsfähigkeit in das kapitalistische Gesellschaftsgefüge integriert.[35] Stattdessen etabliert sich durch diese Nichtherrschaft des Staats die Herrschaft des ‚Rackets', das sich selbst zwar Regeln auferlegen mag oder theoretisch auch Recht unterliegen kann (zum Beispiel dem Militärrecht)[36], aber dieses Recht hat ‚vor Ort' keine vermittelnde Funktion mehr. Es ist nur noch das trübe Abbild des bürgerlichen Rechts.

28 Adolf Süsterhenn: Menschenrechte. In: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften. Bd. 7. Stuttgart 1962, S. 305.
29 Ebd. S. 304.
30 Siehe Scheit: Weltsouverän (wie Anm. 13).
31 Siehe Hannah Arendt: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken 5/2009; http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/147/259 (letzter Zugriff: 8. 3. 2016).
32 Ebd. S. 4.
33 Ebd. S. 8.
34 Vereinte Nationen: Menschenrechte (wie Anm. 26), S. 101.
35 Siehe Paschukanis: Rechtslehre (wie Anm. 17), S. 116 f., 120.
36 So ist es auch kein Widerspruch, dass das Militär sich in Guantanamo zum herrschenden Racket erhebt, das ohne größere Rücksicht auf das Recht, welchem es durch seine Anbindung an den Staat selbst unterliegt, willkürlich und unvermittelt Herrschaft ausüben kann. Der Begriff des Rackets bezeichnet vielmehr „solche archaisch anmutenden Strukturen inmitten der modernsten Gesellschaft, innerhalb wie außerhalb des Staats". Gerhard Scheit: Jargon der Demokratie. Freiburg 2006, S. 15 f.

Nachbemerkung

Nachdem der Oberste Gerichtshof der USA bereits 2006 die Militärtribunale für illegal erklärte,[37] da sie die Gewaltenteilung aufheben, und den Gefangenen 2008 auch zugestand, gegen ihre Haft vor US-Zivilgerichten klagen zu dürfen,[38] sind die Inhaftierten aus ihrem Status der Nicht-Rechtssubjekte herausgetreten, Guantanamo ist somit kein Nicht-Ort des Rechts mehr. Die früheren Entscheidungen wurden von dem Gericht revidiert und damit auch der territoriale Einfluss des US-Rechts auf Guantanamo ausgeweitet. Dass trotzdem noch Menschen weiterhin dort gefangen gehalten werden, liegt zum einen daran, dass die Gerichtsverfahren gegen die Haft nur schleppend vorankommen, zum anderen, weil das Militär seine Vormachtstellung auch nicht ohne weiteres aufgibt und nun teilweise Zivil- und Militärrecht in Konkurrenz stehen. So versucht die US-Judikative Guantanamo durch die entsprechenden Urteile in ihren Einflussbereich zu integrieren, die Legislative bemüht sich mit neu erlassenen Gesetzen, diese Integration zu behindern.[39]

Auch hat sich der ‚Alltag' der Gefangenen durch ihren wiedererlangten Status als Rechtssubjekt nicht automatisch verbessert. Nachdem bereits 2002 Camp X-Ray aus Platzmangel geschlossen wurde, verschärfte sich, durch die Eröffnung des Komplexes von Camp Delta, der aus sechs Lagern besteht, die Lage der Gefangenen. Denn litten in Camp X-Ray noch alle gleichermaßen unter den schlechten Bedingungen, wurde nun ein System installiert, in welchem mit Privilegien Häftlinge gegeneinander ausgespielt werden konnten, was freilich auch tendenziell der Praxis in vielen Gefängnissen innerhalb der Rechtsstaaten entspricht. Die Geschichte von Guantanamo zeigt so gesehen, dass die Grenzen zwischen Ort und Nicht-Ort des Rechts, *rule of law* und Herrschaft des Rackets durchaus fließend sind.

In der Debatte, die nun seit mehr als zehn Jahren über Guantanamo geführt wird, werden die USA aller möglicher Menschenrechtsverletzungen bezichtigt; die Vorwürfe entstammen zum einem dem tatsächlichen Schrecken über das Vorgehen in Guantanamo, zum anderen der eigenen Ohnmacht und der ideologischen Wirkmächtigkeit der Menschenrechte und ihren auf der Grundlage der bestehenden Verhältnisse nicht einlösbaren Versprechen von einem guten Leben für alle, woraus sich wiederum die Uneinsichtigkeit speist, dass die Menschenrechte für ihre universelle Gültigkeit einen über den Staaten regierenden Souverän bräuchten, den es nicht geben kann: Das Gewaltmonopol, auf dem Souveränität beruht, ist nur möglich durch das potentiell feindliche Verhältnis der Staaten zueinander. Seine Unmöglichkeit wird gerade von jenen Vereinten Nationen unter Beweis gestellt, die als dieser Souverän imaginiert werden.

Bemerkenswert ist zudem, dass zwar von allen Seiten Kritik an den USA geübt wurde und wird, die Rolle der anderen Staaten jedoch recht selten zur Sprache kommt, obwohl zum Beispiel Pakistan, durch die Verhaftung und Auslieferung der eigenen Bürger, maßgeblich daran beteiligt war, das Gefangenenlager zu füllen. Was dabei ebenso unbeleuchtet bleibt, ist die Ausnutzung des Nicht-Ortes für eigene Zwecke, denn auch europäische Geheimdienste verhörten Gefangene in Guantanamo. Darin offenbart sich auch, dass es vielen möglicherweise weniger um die Menschenrechte, als vielmehr um eine Diskreditierung der USA ging und geht.

Ich bedanke mich bei Frederike Schuh für die Anregungen, Kritik und Unterstützung.

37 Siehe Supreme Court of the United States: Hamdan v. Rumsfeld (2006); http://www.supremecourt.gov/opinions/05pdf/05-184.pdf (letzter Zugriff: 24. 6. 2016).

38 Siehe Supreme Court of the United States: Boumediene v. Bush (2008); http://www.supremecourt.gov/opinions/07pdf/06-1195.pdf (letzter Zugriff: 24.6.2016).

39 Unter anderem durch eine erneute Regelung zur Legalisierung der Militärtribunale. Siehe Military Commissions Act (2009); https://www.humanrightsfirst.org/wp-content/uploads/pdf/LS-2009-Military-Commissions-Act.pdf (letzter Zugriff: 24. 6. 2016).

Karl Pfeifer

Der Fall Bensoussan

Am 7. März 2017 wurde der französische Historiker Georges Bensoussan in Paris vom Gericht freigesprochen. Dem Direktor des Pariser *Mémorial de la Shoah* und Autor wichtiger Bücher wurde „Provokation zum Rassenhass" vorgeworfen, weil er in einer vom Philosophen Alain Finkielkraut moderierten Sendung am 10. Oktober 2015 folgende Sätze sagte: „Die Integration ist steckengeblieben. Heute haben wir es mit einem anderen Volk zu tun, das sich innerhalb der französischen Nation gebildet hat, das eine Anzahl von demokratischen Werten, die uns vorwärtsgebracht haben, zurückdrängt. ... Diesen virulenten Antisemitismus ... kann man nicht stillschweigend gewähren lassen. Es gibt einen algerischen Soziologen, Smain Laacher, der mit großem Mut in einem Film von France 3 gezeigt wurde, und der sagte, ‚es ist eine Schande, dieses Tabu aufrechtzuerhalten, zu wissen, dass in den arabischen Familien in Frankreich – und die ganze Welt weiß es, aber keiner will es sagen – man den Antisemitismus mit der Muttermilch einsaugt.'"

Vorgeschichte

In Paris erschien 2002 das Buch *Die verlorenen Gebiete der Republik* (*Les territoires perdus de la République*), in dem aggressiver Antisemitismus in öffentlichen Schulen dokumentiert wurde. Es gab kein nennenswertes öffentliches Echo und auch nach der zweiten Auflage 2004 reagierten die französischen Medien kaum. In dem Sammelband führten unerschrockene namentlich zeichnende sowie einige anonym schreibende französische Mittelschullehrer auf 412 Seiten den detaillierten Nachweis, was alles in französischen Schulen geschehen konnte. Hier nur zwei Fälle: Am 27. und 28. Juni 2002 musste eine kleine Gruppe von Schülern aus jüdischen Schulen in einer Pariser öffentlichen Schule im XXe Arrondissement Prüfungen ablegen. Als diese Schüler dann die Schule verließen, wurden sie von ungefähr zwanzig Jugendlichen, fast alle maghrebinischen Ursprungs, umringt und zuerst verbal angegriffen („*Sales youpins*", schmutzige Juden), dann wurden die jüdischen Schüler blutig geschlagen und ein Schüler musste wegen Gehirnerschütterung ins Krankenhaus eingeliefert werden. Auch darüber wurde in den Medien nicht berichtet und die Direktorin der Schule verharmloste den Fall. Die jüdischen Schüler, die von ihren muslimischen „Kameraden" geschlagen wurden, sind nicht mehr zu den darauf folgenden Prüfungen gekommen. Andere jüdische Schüler konnten nur mit Polizeieskorte die Prüfungen absolvieren. Fünf der Missetäter gestanden, geprügelt zu haben. Als dann der Vater einer jüdischen Schülerin damit drohte, die Schule in Brand zu setzen, wenn man „seiner Tochter ein Haar krümmt", wurde er gerichtlich angeklagt. Hingegen hat das gleiche Gericht die Täter nicht zur Verantwortung gezogen und das Verfahren wegen Körperverletzung eingestellt. „Jüdische Hündinnen, *youpine*, Du bist eine Hure, außerdem jüdisch", dies waren nur ein paar der Beleidigungen, die 15jährige Zwillingsschwestern, Schülerinnen im Pariser Bergson-Gymnasium, umringt von einem Dutzend Mitschülern 40 Minuten lang erdulden mussten. Ihre Gesichter und Kleider wurden mit Käse beschmiert, weil „*Juden stinken*" und von einer der Schwestern wurde verlangt, sie solle sich hinknien und um „Entschuldigung bitten, jüdisch zu sein".

Im Frühjahr 2015 erschien die dritte Auflage und wieder erhielt das Buch nur eine geringe Aufmerksamkeit. Zwar wurde der Titel des Buches von Medien und Politikern benützt, um aufzuzeigen, wie mit den Werten der französischen Republik umgegangen wird, doch auf den Inhalt des Buches ist das offizielle Frankreich nicht eingegangen. Diese Auflage wurde nach den Pariser Attentaten vom Januar 2015 redigiert und Georges Bensoussan schrieb das Nachwort, in dem er anmerkt, dass die Brüder Kouachi, die den Mord an den Mitarbeitern von *Charlie Hebdo* verübten, und Ahmed Coulibaly, der im koscheren Supermarkt mordete, gerade 2002 in französischen Schulen sozialisiert wurden. „Als das Buch erschien, gab es ein langes Schweigen der Medien, aber auch der Politik, das aus der Linken kam, von wo wir auch kamen", schrieb Bensoussan. „Wir stießen auf diese Verweigerung, der französischen Gesellschaft zuzuhören." Wir wurden als „Rassisten" und als „islamophob" abqualifiziert. 2003 denunzierte Dominique Vidal in der ultralinken „antizionistischen" *Le Monde diplomatique* dieses

„schizophrene Buch“ und das zu einer Zeit, als junge Juden in den öffentlichen Schulen rund um Paris solchen Aggressionen ausgesetzt waren.

Der Prozess Bensoussan

Der angesehene Historiker Bensoussan wurde von CCIF, einer aus dem Dunstkreis der Muslimbrüder kommenden Organisation, aber auch von den antirassistischen Organisationen Licra, MRAP, LDH und SOS Racisme geklagt.

Sein einziger Fehler war es, Laacher nicht wortwörtlich zu zitieren und das, was dieser französische Soziologe algerischen Ursprungs wirklich gesagt hatte, in einer Metapher zu verkürzen. Laacher meinte: „also diesen Antisemitismus gibt es bereits zuhause und er wird fast natürlich durch die Sprache bewahrt. Eine der Beleidigungen, mit der Eltern ihre Kinder zurechtweisen, ist, sie als Juden zu behandeln. Aber das wissen alle arabischen Familien. ... Das sind oft die gleichen Arten der Weltbetrachtung, die auf den gleichen Gegenüberstellungen beruhen, insbesondere diejenige, die das ‚sie und wir‘ ausmachen.“

In einer zwölf Stunden dauernden Sitzung im Januar 2017 in einem Pariser Gericht zitierte Bensoussan den marokkanischen Autor Said Ghallab, der unter dem Titel „Die Juden gehen zur Hölle“ im Magazin *Les Temps Modernes* schrieb: „die schlimmste Beleidigung, die ein Marokkaner gegen einen anderen ausstoßen kann, ist, ihn als Juden zu behandeln, das ist die hasserfüllte Milch, mit der wir aufwuchsen.“

Bensoussan beendete seine erste Aussage mit folgender Frage: „Muss ich mich vor diesem Gericht befinden? Der Antisemitismus, der uns die gegenwärtige Situation bescherte, sollte doch verurteilt werden, nicht wahr?“

Die prominente Soziologin Nacira Guénif, die an der Universität Paris VIII lehrt, kommentierte die Worte von Smain Laacher damit, dass die arabische Beleidigung „espèce de juif!“ („eine Art Jude!“) nicht antisemitisch sei, weil „man ja nicht daran denkt, was man sagt“, und es sich um einen „eingefrorenen Ausdruck, der in die gebräuchliche Sprache“ eingegangen ist, handle.

Die antirassistische Vereinigung Licra beschuldigte Bensoussan, „ein Zerstörer der Brücken zwischen Juden und Arabern“ zu sein. Hingegen brachte es Alain Finkielkraut auf den Punkt: „Wenn das Gericht dieser Einschüchterung nachgibt, wäre das gleichzeitig eine intellektuelle und moralische Katastrophe ... Wenn man sich weigert, die Realität zu sehen und diejenigen verurteilt, die sich bemühen, diese aufzuzeigen, dann hat man keine Chance, der Polarisierung und der Bestärkung des Hasses zu entgehen.“

Georges Bensoussan ist vor Gericht der Beweis gelungen, dass es einen weit verbreiteten Antisemitismus unter den Muslimen in Frankreich gibt, den ein großer Teil der französischen Linken leugnet oder verharmlost.

Der Artikel erschien im April 2017 in der Illustrierten Neuen Welt *(Wien). Wir bedanken uns beim Autor sowie bei Joanna Nittenberg und der* Illustrierten Neuen Welt *für die Abdruckgenehmigung.*

David Hellbrück

Konsequente Souveränisten

Reichsbürger als militante Querulanten

> Gesellschaft ist verstehbar und unverstehbar in eins.
> Theodor W. Adorno

Spätestens seit dem 19. Oktober 2016, als der 49jährige Wolfgang P. einen Polizisten des Spezialeinsatzkommandos (SEK) im mittelfränkischen Georgensgmünd tödlich verletzte, sind die Reichsbürger in der deutschen Öffentlichkeit präsent. Wolfgang P. hatte sich gegen eine behördlich angeordnete Hausdurchsuchung zur Wehr gesetzt; er erkennt weder den Verwaltungsapparat noch die Vollstreckungsbeamten der Bundesrepublik Deutschland (BRD) an, begreift sich als Statthalter seines eigenen Reichsgebildes und erklärte seinen Schusswaffengebrauch dadurch, dass er die Hausdurchsuchung als Übertritt auf fremden Staatsboden, dessen Schutz und Verteidigung er sich zur Aufgabe gemacht hat, ansah. Damit handelte Wolfgang P., dessen Logik schon längst nicht mehr die eines Staatsbürgers war, sondern zu einer des

Staates wurde, konsequent und nicht etwa extrem oder radikal. Denn welcher Staat würde auf die Verletzung von territorialen Ansprüchen – vorausgesetzt, er sieht seine weitere Machtausübung dadurch bedroht – eines ihm fremden Staates nicht *versuchen*, mit Gewalt zu reagieren?[1] Wolfgang P., der durch seinen Übertritt vom bundesrepublikanischen Staats- zum frei flottierenden Reichsbürger eine Quasi-Staatssetzung vollzog, imaginierte dadurch nicht nur sein Reich, sondern konstituierte es tatsächlich, indem er der zur Erscheinung gezwungenen Souveränität in Form des Staates in Form eines „Gegensouveräns" (Manfred Dahlmann) kriegerisch gegenübertrat, der allerdings in seinen Dimensionen im Vergleich zu anderen Gegensouveränen, die die Gewalt übergreifender zu entfesseln wagen (beispielsweise in Gestalt des Djihads), geradezu lächerlich wirkt. Wenn man so will, war der Schauplatz der Konfrontation zwischen Leviathan und Behemoth das Eigenheim Wolfgang P.s. Die Polizei fand nach der erfolgreichen Festnahme bei ihm 31 Waffen und einen Jagdschein. Noch im Januar 2016 versuchte er auf dem Amt der etwa 6 700-Seelen-Gemeinde, seine Personaldokumente zu retournieren. Damit wollte er seiner eigenwilligen Auffassung nach die Staatsbürgerschaft aufgeben – vergebens, denn die Staatsbürgerschaft ist kein Recht des Einzelnen, das er nach Belieben entäußern kann, sondern obliegt letztlich immer der Entscheidungsbefugnis des Staates.[2] In der Logik seines eigenen Wahns war das wiederum nur konsequent: sieht er sich doch in seinem reichsbürgerlichen Bewusstsein nicht als Staatsbürger seinem Staat unterworfen, wie er es wirklich ist, sondern als Souverän vor anderen Souveränen stehend. Er meldete, obgleich er weiterhin Hauseigentum im Ort besaß, seinen Wohnsitz ab, demontierte den Briefkasten, um weitere Postzustellungen zu verhindern. Finanzielle Forderungen besäßen für ihn keine Gültigkeit mehr. Die BRD, so erklärte er, sei inexistent und damit seien auch behördliche Schreiben und Anordnungen hinfällig. Seit Frühjahr 2012 liefen die Geschäfte seines Kampfsportstudios schlechter, vier Jahre später kündigte er das Gewerbe auf. Im August 2015 sollte er eine Versicherung (wahrheitsgetreue Vermögensauskünfte gegenüber einer amtlichen Behörde) an Eides statt abgeben, er selbst erschien vor dem Amtsgericht nicht, einer abermaligen Vorladung des Amtsgerichts entzog er sich und teilte mit, dass er sich in seinem eigenen souveränen Reich befände und damit nicht den bundesrepublikanischen Behörden unterstellt sei.

Michael Kohlhaas – erster Reichsbürger?

Kleists Novelle spielt in der Mitte des 16. Jahrhunderts und erzählt von einem Rosshändler, dessen Rechtsbewusstsein eines Tages durch die Willkür eines Junkers erschüttert wird. Als der „rechtschaffene" Kohlhaas vom Junker Wenzel von Tronka wie

1 Sicherlich mag es auch zu den Überlegungen des Staates (genauer, der Politik) gehören, auf solche Verletzungen erst einmal nicht mit Krieg zu antworten, denn das würde ja auch bedeuten, die Gesellschaft (das heißt insbesondere die Ökonomie) in den Krieg zu überführen. Wer glaubt, dass derjenige Staat, der auf die Verletzung von territorialen Ansprüchen nicht mit Krieg oder Repression reagiert und sich dadurch nicht mehr souverän verhalte, täuscht sich darüber hinweg, dass der Souverän sich vorbehält, über Raum und Zeit seines Agierens zu entscheiden. Und wenn der Souverän für einen Moment den Verzicht auf unmittelbare Gewaltanwendung für klüger hält, sich damit auch über die rechtliche Schranke hinwegsetzt, die der Staat sich qua Verfassung gegeben hat und beispielsweise vorsieht, mit Repression oder Krieg in einem bestimmten Fall zu antworten, dann zeichnet gerade das die staatliche Souveränität aus, da er zwar vom Krieg absieht, nicht aber der Gewalt entsagt.

2 Nach § 18 des Staatsangehörigkeitsgesetzes (StAG) der BRD kann ein Bürger aus der Staatsbürgerschaft nur dann entlassen (!) werden, wenn der Erwerb einer ausländischen Staatsangehörigkeit beantragt und durch den fremden Staat bereits zugesichert wurde. (In der Logik funktionierender Staaten kann es den Menschen *sans nationalité* nicht geben.) Der Staat *entlässt* demnach seinen Bürger aus seiner Staatbürgerschaft, nicht aber kann dieser selbst austreten. „Beamte, Richter und Soldaten der Bundeswehr und sonstige Personen, die in einem öffentlich-rechtlichen Dienst- oder Amtsverhältnis stehen", also Staatsbedienstete im weitesten Sinn, können nach § 22 StAG den Anspruch, der sich aus § 18 ergibt, gegenüber dem Staat überhaupt nicht anmelden. Sie sind tatsächlich staatliches Personal, beziehen ja auch einen Sold vom Staat, sind Staatssöldner. Für die Abgabe der Staatsbürgerschaft ist nach § 23 StAG eine Entlassungsurkunde erforderlich. Summa summarum: Die Entscheidungs*gewalt* über die Staatsbürgerschaft hat einzig und allein der Staat inne. Möchte der Bürger noch so toben, bleibt er dennoch Deutscher, denn: „Deutscher im Sinne dieses Gesetzes ist, wer die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt." (§ 1 StAG) Mit einer kleinen Einschränkung: Jedenfalls bleibt er solange Staatsbürger, bis der Staat zu funktionieren aufhört und de facto nicht mehr über Staatsvolk und territorium herrscht, seine Staatsgewalt also nicht mehr ausüben kann. In der Regel spricht man dann von einem *failed state*.

aus heiterem Himmel daran gehindert wurde, seine Pferde aus Brandenburg zum Markte nach Sachsen zu überführen, geschah ihm durch den Junker Unrecht. Seine Pferde wurden auf Grund eines fehlenden Passierscheins vom Junker Wenzel gepfändet. Kohlhaas ist bemüht, den Passierschein in Dresden zu bekommen und stellt erschüttert fest, dass es einen solchen Passierschein überhaupt nicht gibt und er auch nicht verlangt werden kann, der Junker diesen vielmehr erfunden hat. Zurück auf Wenzels Tronkenburg muss Kohlhaas feststellen, dass die beiden gepfändeten Reitpferde durch schlechte Behandlung beinahe zugrunde gegangen, jedenfalls wertlos geworden sind. Der Junker, dem die Pferde egal zu sein scheinen, zeigt sich unbeeindruckt von der Aussage, dass ein solches Dokument überhaupt nicht existiere. Um gegen diese Willkür vorzugehen, reicht Kohlhaas beim Kurfürsten von Sachsen Klage ein. Doch der Einfluss der Familie Wenzel ist enorm und reicht bis in die höchsten Kreise nach Sachsen, sodass die Klage abgewiesen werden kann. Dieses erfahrene Unrecht lässt aus Kohlhaas, der zu Beginn der Geschichte von Kleist als „Muster eines guten Staatsbürgers" skizziert wird, einen „Reichs- und Weltfreien, Gott allein unterworfenen Herrn" werden. Künftig schwört er nicht mehr Rechtstreue, sondern setzt seine eigene Rechtsvorstellung als Prinzip, dem Geltung zukommen soll. Doch er weiß, was alle anderen nur ahnen und der heutige Reichsbürger verdrängt, der sich doch in seinem Heim bereits als Staat versteht und glaubt, mit ein paar Waffen Krieg führen zu können. Kohlhaas aber hatte noch ein Bewusstsein vom Gewaltmonopol, prägnanterweise zu einer Zeit, als es nicht so gut darum stand, insofern, als er sich sofort ein Heer schuf. Er weiß, dass es nur zwei Wege gibt: entweder sein Recht mithilfe eines Gangs durch die Rechtsinstitutionen bekommen oder das Gewaltmonopol zerstören, das sie ermöglicht. So konnte er mit dem Versprechen, Beute zu machen, die Meute sammeln, um gegen den Staat zu rebellieren. Doch allein das Versprechen eines Beutezugs hätte Kohlhaas womöglich in allgemeine Ungnade stürzen lassen, da das zugebenermaßen kein ehrenwertes Motiv darstellt.[3] Daher war es kein schlechter Gedanke, sich als irdischer Statthalter des Erzengels Michael auszugeben, „der gekommen sei, an allen die in dieser Streitsache des Junkers Partei ergreifen würden, mit Feuer und Schwert, die Arglist, in welcher die ganze Welt versunken sei, zu bestrafen." Obendrein und viel wichtiger würde man sich durch die Beipflichtung des Kohlhaasschen Anliegens für „die Einrichtung einer besseren Ordnung der Dinge" entscheiden. Vor dem Schloss in Lütz fordert er in Übereinkunft mit dem versammelten „Volk" die Schlossherren auf, ihren Sitz für die „provisorische Weltregierung" herzugeben. Wie Kleist beschreibt, lässt ihn nichts weniger als das „Rechtgefühl" nicht nur zum Gesetzeslosen werden, sondern „zum Räuber und Mörder". Obwohl er noch weiß, was Staatsgewalt ist, entwickelt er im Namen dieses Rechtgefühls den Wahn, an die Stelle des Staats eine provisorische Weltregierung, im Grunde sich selbst, zu stellen. So weit kommen die heutigen Reichsbürger erst gar nicht: den Wahn vom Weltsouverän überlassen sie der deutschen Außenpolitik, die ihnen egal ist, wenn sie nur selbst ihre höchsteigene Außenpolitik gegenüber den Beamten der Bundesrepublik zur Schau stellen und diese in vielfältiger Weise bedrohen.

Nun erfreuen sich Räuber und Mörder allgemein nicht allzu großer Beliebtheit und nur schwer lässt sich für jemanden, der nicht zumindest die Armen an seinem räuberisch erlangten Diebstahl – wie Robin Hood, der in spätmittelalterlichen Balladen als Wegelagerer Gutbetuchte ausraubt und als Vorkämpfer sozialer Gerechtigkeit gilt – teilhaben lässt,

3 Wenn Carl Schmitt in der *Theorie des Partisanen* schreibt, dass Michael Kohlhaas kein Partisan sei, da ihn „das Rechtsgefühl zum Räuber und Mörder machte", er damit nicht „politisch wurde", sondern „ausschließlich für sein eigenes verletztes privates Recht kämpfte, nicht gegen einen fremden Eroberer und nicht für eine revolutionäre Sache", dann liest sich das wie ein schwerwiegender Vorwurf gegen den Privatmann. Und in dem einen Punkt erscheint Michael Kohlhaas noch – in Anbetracht der Verächtlichmachung durch Schmitt – sympathisch. Weil er sein Privatinteresse verträte, damit jenes Interesse, das Carl Schmitt für verachtenswert hält, da es die politische Freund-Feindbestimmung nicht zu treffen bereit ist und sich damit dem Antisemitismus nicht ganz offen anbiedert. Dennoch lag Schmitt falsch und er hätte Kohlhaas als Partisanen vielleicht geehrt, wenn er die entscheidenden Stellen („die Einrichtung einer besseren Ordnung der Dinge") nicht übersehen hätte, doch Schmitt befremdete bereits der Ausgangspunkt der Novelle: das tatsächlich erfahrene Unrecht des Michael Kohlhaas. Siehe dazu: Carl Schmitt: Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen. Berlin 2010, S. 92.

viel Sympathie aufbringen. Was die Figuren Robin Hood und Michael Kohlhaas verbindet, ist die ausdrückliche Parteinahme für ein übergeordnetes Ziel, das über die private Bereicherung hinausweist und somit eine Sympathiebekundung zulässt. Dem modernen Partisanen, der auf einen gewissen Rückhalt wie auch Sympathie in der Bevölkerung setzen kann und muss, kommt eine ganz ähnliche Rolle zu.

Reichsbürger als Form des modernen Partisanen?

Carl Schmitts Partisanentheorie ist eine postnazistische Phantasie: Für ihn ist in den 1960er Jahren die Figur des Partisanen der mögliche Retter des Politischen gegen den westlichen Hegemon, der die Entpolitisierung weltweit betreibe. Seine Partisanentheorie hat darum nichts mit jenen Partisanen zu tun, die gegen den Nationalsozialismus kämpften, ja ist ihnen gerade entgegengesetzt, da sein Partisan dieses Politische verkörperte, das gerettet werden solle.

In der *Theorie des Partisanen* will Carl Schmitt darstellen, dass der moderne Partisan die Feindbestimmung noch schärfer trifft als es die in der staatlichen Form erscheinende Souveränität je könne, denn der Partisan würde aus der *wirklichen Feindbestimmung* in die *totale Feindbestimmung* übergehen. Was sich für einige wie eine unerwartete Wende in Schmitts Denken darstellen mag, ist für andere nur konsequent, tritt er 1933 doch der antistaatlichen Bewegung der Nationalsozialisten bei und „erklärte den Staat selbst für überwunden und tot."[4] „Für einige Jahrhunderte ist der Zwang zur Staatlichkeit unwiderstehlich. Auch das deutsche Volk mußte durch den Engpaß der staatlichen Souveränität hindurchgehen, ehe es einem neuen Deutschen Reich möglich wurde, für Deutschland die Führung in Europa zurückzugewinnen."[5]

Vor dem Hintergrund neuer Kriegsführungen und durch die Abkehr vom Staatsrechtstheoretiker hin zum hell auf begeisterten Befürworter jeder Souveränität, die die totale Feindbestimmung zu treffen gewillt ist, hat es Schmitt geschafft, die Staatlichkeit nun nicht mehr als die notwendige, aber manchmal hinreichende und dann sogar eigentliche Erscheinungsform der Souveränität darzustellen und damit den Partisanen seinen Zuspruch auszusprechen, wobei er die gegen den Nationalsozialismus kämpfenden geflissentlich übergeht. Konkret hat er Mao, der noch volksverbundener gewesen wäre als der einstige Exilant Lenin, in seiner Schrift einen gehörigen Tribut gezollt und in Maos Partisanenleben eine Bestätigung seiner theoretischen Ausführungen gesehen.[6]

Der Partisan, so schreibt Schmitt, handele auf eigene Rechnung, er „erwartet vom Feind weder Recht noch Gnade. Er hat sich von der konventionellen Feindschaft des gezähmten und gehegten Krieges abgewandt und in den Bereich einer anderen, der wirklichen Feindschaft begeben, die sich durch Terror und Gegen-Terror bis zur Vernichtung steigert."[7] Der Partisan tritt nicht in den offenen Bürgerkrieg, der einen Aufstand darstellen würde, über, aber auch nicht in den Kolonialkrieg und schon gar nicht in den zwischenstaatlichen Krieg. Der Partisan stelle einen irregulären Kämpfer dar. Der reguläre Charakter bekunde sich hingegen durch die Uniform des Soldaten, „die mehr ist als ein Berufsanzug, weil sie eine Beherrschung der Öffentlichkeit demonstriert und mit der Uniform auch die Waffe offen und demonstrativ zur Schau getragen wird."[8] Wenn Schmitt im Anschluss feststellt, dass der feindliche Soldat in Uniform das eigentliche Schussziel des modernen Partisanen sei, dann werden wir uns vielleicht jetzt bereits der Parallele nicht entziehen können, dass der oben vorgestellte Reichsbürger Wolfgang P. einem Polizisten des Sondereinsatzkommandos tödliche Schusswunden zufügte.

4 Niklaas Machunsky: Maos Denker. Von Carl Schmitt zu Alain Badiou. In: sans phrase 1/2012, S. 132.

5 Carl Schmitt: Staat als konkreter, an geschichtliche Epoche gebundener Begriff. In: Ders.: Verfassungsgeschichtliche Aufsätze. Berlin 1957, S. 379, zit. n. Niklaas Machunsky: Maos Denker (wie Anm. 3), S. 132.

6 „Die bolschewistische Theorie Lenins hat den Partisanen erkannt und anerkannt. Im Vergleich zu der konkreten tellurischen Wirklichkeit des chinesischen Partisanen hat Lenin etwas Abstrakt-Intellektuelles in der Bestimmung des Feindes. Der ideologische Konflikt zwischen Moskau und Peking, der seit 1962 immer stärker zutage trat, hat seinen tiefsten Ursprung in dieser konkret-verschiedenen Wirklichkeit eines echten Partisanentums. Die Theorie des Partisanen erweist sich auch hier als Schlüssel zur Erkenntnis der politischen Wirklichkeit." Carl Schmitt: Theorie des Partisanen (wie Anm. 2), S. 65.

7 Ebd. S. 17.

8 Ebd. S. 21.

Ein weiteres Merkmal stelle das „intensive politische Engagement" dar, „das den Partisanen vor anderen Kämpfern kennzeichnet. An dem intensiv politischen Charakter des Partisanen muß schon deshalb festgehalten werden, weil er von dem gemeinen Räuber und Gewaltverbrecher unterschieden werden muß."[9] Im Gegensatz zum Staat könnten die Partisanen, deren Zugehörigkeit zu einer revolutionären Partei maßgeblich wäre, ihre Mitglieder und Angehörigen total integrieren. Heute stelle nicht der „Staat als solcher, sondern die revolutionäre *Partei* als solche die eigentliche und im Grunde einzige totalitäre Organisation."[10] „Beweglichkeit, Schnelligkeit und überraschender Wechsel von Angriff und Rückzug, mit einem Wort: gesteigerte Mobilität sind auch heute noch ein Merkmal des Partisanen, und dieses Merkmal wird durch Technisierung und Motorisierung sogar noch weiter gesteigert."[11] Wobei Carl Schmitt auch die Probleme gesteigerter Mobilität im Zeitalter „technisch-industriellen Fortschritts" darin erkennen will, dass dies für den Partisan tendenziell ein Söldnerdasein in fremder Prärie verspräche und er also Gefahr liefe, die Volksverbundenheit aufzugeben. Doch das Söldnerdasein, was er freilich nicht so nennt, ist ihm fremd, weil der wahre Partisan im Sinne des Volkes sich zum Gegensouverän erhebt und auch den autochthonen Raum nicht aufzugeben bereit ist. „Ein solcher Partisan verliert seinen tellurischen Charakter und ist nur noch das transportable und auswechselbare Werkzeug einer mächtigen, Weltpolitik treibenden Zentrale, die ihn im offenen oder im unsichtbaren Krieg einsetzt und nach Lage der Dinge wieder abschaltet."[12] Oder anders ausgedrückt: Der Partisan drohe damit, zum Anhängsel des ‚Weltjudentums', jenem Instrument „einer mächtigen, Weltpolitik treibenden Zentrale", zu werden.

Damit sind nun auch die Kriterien des Partisanen weitestgehend umrissen: „Irregularität, gesteigerte Mobilität des aktiven Kampfes und gesteigerte Intensität des politischen Engagements."[13]

Um es auf den Punkt zu bringen: Der Partisan, da er politische Ziele hegt, forciert die zukünftige Verstaatlichung der von ihm verfolgten Politik, die er durch eine irreguläre Kriegsführung provozieren möchte, doch nur, weil er sich seines Rückhalts in der Bevölkerung bewusst ist.

Der Reichsbürger hingegen ist die vollendete Parodie des Partisanen, er weiß nichts davon, wieviel Gewalt und wieviel Organisation dieser Gewalt wirklich nötig ist, das Gewaltmonopol zu brechen oder auch nur ihm sich entgegenzustellen. Aber wie der Partisan verhält er sich weder bloß räuberisch (mag schon sein, dass er auch einmal raubt), noch agiert er wie ein Terrorist, sondern verfügt über politischen Raum (sein Eigenheim oder ein erworbenes Areal) und auch kann er sich auf immer mehr Zustimmung in der Bevölkerung berufen, die allerdings stets wieder auf der Kippe zu stehen scheint. Die Mobilität drückt sich dadurch aus, dass die einzelnen Partisanen, wenn auch nicht zwingend bewaffnet, sich gemeinsam bei ähnlich anmutenden Hausdurchsuchungen, wie sie Wolfgang P. erfahren hat, zuweilen unterstützten.[14] Die politische Legitimität, die immer mal wieder ins Wanken geraten kann, soll dem Reichsbürger vom Staat genommen werden, er soll damit auf den Terroristen reduziert werden. Dass die Reichsbürger es zuweilen geschafft haben, wenn zwar auch nicht mehr als harmlos, dann aber zumindest als weitestgehend ‚vereinzelte Verrückte' medial dargestellt zu werden und nicht als potentielle Terroristen, kann ihnen durchaus als Erfolg erscheinen.

Austrittserklärung

Die Verkennung des Gewaltmonopols zeigt sich bereits darin, dass der Reichbürger den Souverän nur als Firma wahrhaben möchte, um sich ihm

9 Ebd.
10 Ebd. S. 21 f.
11 Ebd. S. 23.
12 Ebd. S. 27 f.
13 Ebd. S. 26.

14 „Mit zwei Hundertschaften war die Polizei Donnerstagmorgen in die Alte Poststraße in Reuden ausgerückt, um dort einen Gerichtsvollzieher bei der Zwangsräumung eines Grundstücks zu unterstützen.
Die Zwangsräumung richtete sich gegen Ursache, also gegen den Mann, der einst als Mister Germany der schönste der Republik gewesen und nun Anhänger der sogenannten Reichsbürger ist. … Mit Ursache, Familienangehörigen und Sympathisanten befanden sich laut Polizei 14 Personen auf dem Grundstück. Ein Spezialeinsatzkommando der Polizei wurde mit Steinen beworfen, Ursache selbst hat laut Polizei eine Waffe gehabt. Es kam zum Schusswechsel." http://www.mz-web.de/24653856 (letzter Zugriff: 23. 04. 2017).

gegenüber selber als der eigentliche Souverän zu imaginieren. Wie viele andere reimt auch Wolfgang P. sich zusammen, dass das Präfix *Personal* in Personalausweis belegen würde, dass der Besitzer jenes Ausweises Personal der BRD, die daher kein Staat, sondern ein Unternehmen darstelle – oftmals reduziert auf eine Gesellschaft mit beschränkter Haftung (‚BRD GmbH'). Diese Staatlichkeit sei einer Fiktion geschuldet und sobald die Bürger solcher vorgeblichen Staatsbürgerschaft nur entsagen, sei auch die BRD hinfällig. Unter Rekurs auf diese Argumentationsfigur, die für die konsequenten Souveränisten maßgeblich ist, erklärte er, handschriftlich dokumentiert und im Internet verbreitet, durch eine ‚Lebendmeldung', seinen Staatsaustritt. Wolfgang P., der den Staat als Firma apostrophiert, kündigt damit, wie er es meint, sein Dienstverhältnis auf.

Genauso wenig wie das Geld als reale Gegenständlichkeit existiert, denn nur die Münze mag dem Einzelnen sinnlich gegenübertreten, nimmt der Staat keine sinnlich wahrnehmbare Gestalt an, nur Beamte erscheinen als konkrete Individuen, die wiederum auch nur als Repräsentationsfiguren oder „Charaktermasken" (Karl Marx) auftreten.[15] Da aber die bürgerliche Gesellschaft einen solchen übermächtigen Funktionszusammenhang bildet, dass der Unterschied zwischen der Handlung des Einzelnen und dem Ganzen, das nur als Verselbstständigungszusammenhang der Einzelnen existiert, nichtig zu werden droht, existiert gerade auch dann der Staat, wenn der Einzelne ihm entsagt und gerade darin lässt sich gewissermaßen auch das Problem verorten: Denn der Widerspruch zählt nicht.[16] Gemeinhin wird darauf hingewiesen, dass Reichsbürger realitätsfern den Staat leugnen und es wird realitätstüchtig angenommen, dass der Staat schon existiere, da zwischenstaatliche Verträge die Souveränität einzelner Staaten garantieren würden,[17] doch ließe sich darauf insistieren, dass der Staat (wie alle anderen ähnlich gebildeten synthetischen Urteile a priori) eine Realabstraktion darstellt und nur solange Geltung besitzt, wie jedes Subjekt an der Natürlichkeit der Sache festhält,[18] der damit einer

15 Allein Gott, der, um den Menschen den rechten Weg zu weisen, konkrete Leiblichkeit in Gestalt Jesus Christus annehmen musste, erschien den Menschen – auch nach dem Tode Jesus Christus – noch einmal in anderer Gestalt als in seiner Leiblichkeit und der Form des Heiligen Geistes. Ansonsten fristete er ein ziemlich zurückgezogenes Dasein als Rentier.

16 Wenn Joachim Bruhn schreibt, dass „objektive Vernunft" nicht mehr anderswo erscheinen kann „als in der subjektiven Vernunft restlos vereinzelter, zum Letzten entschlossener Einzelner, die dem privaten Wahn zum Verwechseln ähnlich sieht", hat er genau dieses Problem auf den Begriff gebracht. (Joachim Bruhn: Der Untergang der Roten Armee Fraktion. Eine Erinnerung für die Revolution. In: Emile Marenssin: Stadtguerilla und soziale Revolution. Über den bewaffneten Kampf und die Rote Armee Fraktion. Freiburg 1998, S. 11.) Derjenige, der behauptet, dass sich kein stoffliches Quantum Wert in den Waren befände, es nicht ausschließlich dem subjektiven Wahn geschuldet sei, dass man den Wert im Tausch annehmen müsse, da er von allen real erschwindelt wäre und sich daher jedes Rechtssubjekt, sobald es am Tausch partizipiere, der objektiven Wahnhaftigkeit unterwerfen müsse, könnte ganz ähnlich für einen Wahnsinnigen gehalten werden, auch wenn er mit dieser getätigten Annahme recht behalten wird. Zu den theologischen Mucken des Kapitals siehe auch im hoffentlich bald erscheinenden Buch von Hans-Georg Backhaus: Der widersprüchliche und monströse Kern der nationalökonomischen Begriffsbildung. In: Marx, Adorno und die Kritik der Volkswirtschaftslehre. Freiburg, http://ca-ira.net/verlag/leseproben/backhaus-marx.adorno_lp.php (letzter Zugriff: 22.04.2017).

17 Exemplarisch sei an dieser Stelle die politikwissenschaftliche Entgegnung von Jan Rathje erwähnt, der für die *Amadeu Antonio Stiftung* eine Informationsbroschüre über die Reichsbürger verfasste. Dort versucht er unter anderem, die „sechs gängigsten Argumente" der Reichsbürger zu widerlegen. So entgegnet er auf eine häufig geäußerte Behauptung (ein Argument ist nur schwer ausfindig zu machen) der Reichsideologen, dass die BRD nicht souverän sei, mit: „Diese Aussage ist falsch. Die Souveränität der DDR wurde durch eine Erklärung der UdSSR seit 1954 hergestellt, die BRD gilt seit dem Deutschlandvertrag aus dem Jahr 1955 als souverän. Spätestens seit dem *2+4-Vertrag* aus dem Jahr 1990 ist die BRD jedoch ein souveräner Staat." (Jan Rathje: „Wir sind wieder da" – Die „Reichsbürger": Überzeugungen, Gefahren und Handlungsstrategien. Berlin 2014, S. 20.) Doch auf wann ist nun die politische Souveränität, die er wie folgt bestimmt: „Souverän ist, wer seine Handlungen eigenständig und unabhängig bestimmt" (ebd. S. 14), genau zu datieren? Wir wissen es nicht. Auffällig ist hingegen, dass er das zentrale Moment aller staatlichen Souveränität, die Gewalt, verdrängt, die jeden Vertrag überhaupt erst garantiert. Zwischenstaatlich vereinbarte Vertragsabschlüsse werden ja durch das Militär erst garantiert – von ‚völkerrechtswidrigen Verstößen' zu sprechen, wenn die Souveränität eines Staates verletzt wurde, blamiert sich immer genau dann, wenn kein Hegemon die Verletzungen zu ahnden bereit ist. Siehe hierzu: Gerhard Scheit: Der Wahn vom Weltsouverän. Zur Kritik des Völkerrechts. Freiburg 2009.

18 Freilich ist die Geltung des Staats, ebenso wie die des Rechts, vor allem auch an eine funktionierende Ökonomie gebunden, denn vordergründig hat sie den reibungslosen Ablauf des freien Warenverkehrs zum Zweck, doch diese ist ebenso mit dem handelnden Subjekt verstrickt. Siehe hierzu Manfred Dahlmann: Die Liebe zum Recht als Liebe zum Souverän. Ein ‚Lob' auf den Positivismus. In: sans phrase 2/2013.

Objektivität durch Verselbstständigung zukommt, die sich immer als Gewaltmonopol niederschlägt.

Der Titel der oben angesprochenen ‚Lebendmeldung' lautet „Erklärung unter Eid", der originale Wortlaut ist Folgender (alle Fehler im Original):

„Hiermit erkläre ich, dar lebendige beseelte und selbstbewußte Manne aus Fleisch und Blut nach der [päpstlichen Bulle von 1540 ‚Unam Sanctam Catholicam', dem ‚Cestui Que Vie Act von 1666'] wolfgang johannes aus der Familie P., daß ich am 13. Tag im Monat September und Jahre 1967 neunzehnhundertsiebenundsechzig momentaner Zeitrechnung in Roth geboren wurde und tatsächlich auf diesem Planeten, genannt Erde, körperlich seelisch und geistig voll anwesend bin. Ich bin immer noch am Leben und weder auf hoher See, noch sonst irgendwo im Universum verschollen. Wir, lebendig beseelte Männer und Weiber aus Fleisch und Blut, tatsächlich auf diesem Planeten, genannt Erde, körperlich seelisch und geistig voll anwesend, zusammen gekommen, um unter Eid zu bezeugen, daß der lebendig und beseelte Mann und Mensch der uns als wolfgang johannes aus der Familie P. bekannt und vor uns lebendig erschienen ist und zwar mit freiem und gesunden leib, freier und gesunder Seele und freiem und gesunden Geist diese Erklärung selbst und aus freiem Willen unterschrieben hat. Die Urkunde wurde laut verlesen. Sogeschehen am 25. Januar 2016 gesprochen und geschrieben. wolfgang johannes aus der Familie P."[19]

Sechs Zeugen unterzeichnen dieses Schriftstück und beurkunden es mit einem roten Fingerabdruck. Durch den Verweis auf die päpstliche Bulle wird suggeriert, durch die bloße öffentliche Bekanntmachung werde dem Schriftstück Gültigkeit zuteil. Der Eigenname wie auch die Namen der Unterzeichner sind in kleinen Lettern geschrieben, um somit das Nichtanerkennen der Personalie zu unterstreichen.

Ohne diesen Leuten das Wort reden zu wollen, und darin liegt in Anbetracht der allzu geläufigen journalistischen und politikwissenschaftlichen Widerlegungen der Reichsbürger die wirkliche Schwierigkeit und das eigentliche Kunststück, sagt der Wahn der Reichsbürger doch auch etwas aus über den Wahn der Normalbürger, die mit dem aktuellen Inhaber des Gewaltmonopols konform gehen. Bei der juristischen Person handelt es sich tatsächlich um eine Realabstraktion des wirklichen Menschen, des empirisch auftretenden Individuums. Die juristische Person ist eine ausschließliche Setzung des Staats, die von dem Einzelnen abstrahiert (ihn aber keinesfalls liquidiert, gerade umgekehrt, ihn erst zum Träger von Rechten werden lässt), um ihm eine Gleichheit zusprechen zu können, die ihn schlussendlich dazu befähigt, als Freier und Gleicher am Warentausch partizipieren lassen zu können, ergo: Verträge abschließen zu dürfen.[20] Erst durch den Staat, der sich auf dieser logischen Darstellungsebene als Garant des Vertragsabschlusses präsentiert, wird der Vertrag zwischen zwei juristisch gleichgestellten Personen in der Realabstraktion der konkreten Individuen durch die Gewalt, die der Staat bei Nichteinhaltung des Vertrags auszuüben gewillt ist, garantiert. Jene immer innewohnende Gewalt, auf der jede Vertragsschließung beruht, wird von den Bürgern verdrängt, sie wird zur Übereinkunft zweier freiwillig geschlossener Willenserklärungen verklärt, was nur dann stimmt, wenn der Vertrag freiwillig geschlossen wird, und nur solange er Geltung besitzt, insofern auch beide Vertragspartner bereit sind, an der Willenserklärung festzuhalten und sich nicht betrogen fühlen. Dabei ist entscheidend, dass die juristische Person, die eine real gültige Fiktion darstellt, sich genau in dem Punkt von ‚natürlichen Personen' unterscheidet, dass sie nicht sterben kann, sondern nur ungültig wird, und einen ganz anderen Willen als den des Individuums voraussetzt. Der Wille der juristischen Person setzt vor allem voraus, dass der Wille sich durch einen Vertragsabschluss ausdrückt; derjenige Wille der ‚natürlichen Person' kann mit ihr übereinstimmen und wird es für gewöhnlich auch, sofern der Wille nicht vom Staats-

19 http://www.focus.de/fotos/diese-lebendmeldung-postete-wolfgang-p-auf-facebook_id_6096114.html (letzter Zugriff: 10. 04. 2017).

20 Der Warentausch muss die Setzung des Individuums als Person bereits logisch voraussetzen: wo keine Person, da kein Warentausch in der bürgerlichen Gesellschaft. „Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Ware und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten." Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23. Berlin-Ost 1973, S. 99 f.

oder Volkswillen (was auch immer das genau sein soll) geahndet werden soll.[21] Man kann das als die eine, oft unterschlagene Seite der Vermittlung betrachten: Der Vertragspartner verzichtet auf seinen unmittelbaren Willen (und sei es Hunger) vordergründig und schiebt sein Bedürfnis auf, widmet sich etwas anderem, beispielsweise der Lohnarbeit. Allerdings verzichtet er ebenso auf Raub und Plünderung, auf die unmittelbare Aneignung von Gegenständen durch Gewalt. Im *Leviathan* brachte Thomas Hobbes die Problematik des Vertragsabschlusses auf den Punkt: „Verträge ohne das Schwert sind nur Worte und haben überhaupt keine Kraft, einen Menschen zu sichern."[22] Denn es gilt ja nicht nur, den Vertrag als Vertrag zu sichern, sondern auch die Vertragspartner voreinander zu schützen und sie zu zwingen, sich daran zu halten, Gleiches mit Gleichem zu tauschen.

Zum Wahn des Reichsbürgers gehört aber nun, dass er sich einerseits als ein eigener Staat gegenüber der Firma BRD als Pseudostaat verhält, andererseits als Bürger eines der Firma BRD übergeordneten Reichs, das aus der Vergangenheit abgleitet wird. In diesem doppeldeutigen Sinn argumentiert er mit dem Hinweis auf sogenannte völkerrechtliche Bestimmungen, die angeblich ein höheres Maß an Gültigkeit als nationalstaatliche Regelungen besäßen. In aller Regel werden dann Behörden mit Verweis auf das internationale Recht, für das es keinen überstaatlichen Garanten (etwa einen Weltstaat) gibt, der dieses Völkerrecht – wie es ausschließlich im deutschsprachigen Raum heißt – durchsetzen könnte, geleugnet. So werden Vordrucke, die auf esoterisch anmutenden Internetpräsenzen oder Seminaren der Reichsbürger käuflich erworben werden können, feilgeboten, die dann an die staatlichen Institutionen adressiert werden. Im behördlichen Jargon wird das Phänomen des massenhaften Adressierens von Schreiben mit allerhand absurden Erklärungen an staatliche Behörden zuweilen als *paper terrorism* bezeichnet. Ziel ist es, der erzwingenden Erscheinungsform von Souveränität in Form des Staates zu entsagen, um die Zahlung von Steuer- und Bußgeldern guten Gewissens abzuwenden. Damit soll sich auch der Legitimitätsanspruch als wahrer Souverän ausdrücken, den sie ideologisch vertreten. Wenn Politikwissenschaftler in ihren Analysen davon sprechen, dass Reichsbürger „zunehmend staatliche Institutionen mit Schreiben, in denen sie seitenlang ihre Ideologie darlegen", überfluten, mögen sie auf der empirischen Darstellungsebene Recht behalten, vergessen aber, welche Papierflut ein Schuldner erfährt, wenn er staatlichen Zwangszahlungen wie der Steuererklärung nicht rechtzeitig nachkommt. Und man vergisst auch, mit welcher Penetranz und mit welchem Zwangscharakter diese Zahlungen eingefordert werden können, die schlussendlich einen äußerst unangenehmen Charakter wie einen realitätstüchtigen Gerichtsvollzieher auf den Plan rufen können. Dieser wird ja in aller Regel sein Anliegen nicht argumentieren, sondern sich auf den Standpunkt des Rechts beziehen und sich gegebenenfalls den Zutritt zur Wohnung auch unter Zuhilfenahme der Polizei verschaffen, um eine Zwangsvollstreckung durchzuführen. Diesen Zwang kehren die Reichsbürger sozusagen um, wenden ihn gegen die Behörden, die sie mit ähnlichen Schreiben überfluten und werden in ihren Handlungen zu Gegenbeamten.[23] (Im Übrigen hat diese Methode außerordentlichen Erfolg, da sich bei meist kleinen Behörden Aktenberge anstauen, die zumindest einen Zahlungsaufschub versprechen, da die Unterlagen einer Prüfung unterzogen werden müssen.)

Wolfgang P. gründete sein – wie er es nennt – eigenes Reich, Ausweis soll das Wappen sein, das seine Hausfassade fortan schmückt. Er erklärt sich selbst zum Reichsbürger, zum Bürger seines Reichs, auf seinem Grundstück. Das alles und noch viel mehr veröffentlicht er auf *Facebook* und auf dem Videoportal *YouTube*.[24] Als Querulant erhält er von

21 Siehe hierzu Jörg Finkenberger: Staat oder Revolution. Kritik des Staates anhand der Rechtslehre Carl Schmitts. Freiburg 2015, insbesondere S. 25 – 30.

22 Thomas Hobbes: Der Leviathan. Hamburg 1996, S. 141.

23 Dafür spricht auch noch anderes, zum Beispiel drucken sie Führerscheine, die den offiziellen Papieren verdächtig ähnlich aussehen, gefallen sich also im bürokratischen Planspiel. Doch dazu an anderer Stelle mehr.

24 Darüber hinaus weist Wolfgang P. im Internet ebenso darauf hin, dass sogenannte Chemtrails und Zahnpasta gesundheitsschädlich seien und die „jüdische Finanzmafia" die wirkliche Macht darstelle.
Journalisten, die Wolfgang P.s Leben bis ins letzte Detail ausgeleuchtet haben, meinen ihn als einen verschwörungstheoretischen und faktenresistenten Kerl darstellen zu können, der sich in seiner eigenen ‚Bubble' bewege und damit dem Argument unzugänglich wäre. Nicht abzustreiten ist, dass Wolfgang P. Verschwörungstheorien anhängt, doch wer einmal mit

anderen breite Solidaritätsbekundungen, zuweilen auch Besuche von Gleichgesinnten. Seine Reichszelle ist über das Internet vernetzt, sein Reich strebt nach Autarkie.

Vom Begriff des Reiches scheinen die Souveränisten schlichtweg fasziniert, erinnert sie das Reich noch an die Großmacht eines einstigen starken, noch souveränen Deutschlands, ob als Heiliges Reich Deutscher Nation, Königreich Preußen oder Drittes Reich. Doch nur der glamourös schimmernde Begriff erinnert an die Großmacht. Die Reichsgebilde der modernen Monarchen, die mehr Fürstentümer darstellen, zerfielen zuweilen in unter einander rivalisierende, die noch keine geeinte Reichsverflechtung konstituieren konnten, dennoch hielt jeder Reichsstatthalter fest an dem Reichsbegriff, damit er sich schließlich als oberster Souverän setzen kann. Und so auch der heutige Reichsbürger. Alles andere, wie beispielsweise die Setzung als Fürst, der sich unter einen König unterordnen müsste, würde ja auch den Verzicht auf die alleinige Vertretungsberechtigung als oberster Souverän eines (König) Reichs bereits vorab bedeuten.

Leute wie Wolfgang P. gibt es wie Sand am Meer. Er ist nur einer unter vielen, zahlreiche Reichsgründungen erfolgten in den letzten Jahren.[25] Im Begriff des Rechtsextremismus gehen, wie es beispielsweise die *konkret*[26] annimmt, die Reichsbürger nur schwer auf. Auch ist es zu beliebig, Reichsbürger und ähnliche militante Querulanten als Anhänger einer Weltverschwörung sehen.[27] Zweifelsfrei rekurrieren diese Leute auf Verschwörungstheorien, spinnen zuweilen auch ihre eigenen, doch die Annahme, dass die Verschwörungstheorie Selbstzweck sei, lässt außer Betracht, dass sie alle äußerst konkrete Autarkiebestrebungen hegen, oder besser gesagt: dass diese Bestrebungen und die Weltverschwörungstheorien einander bedingen.

Fortsetzung folgt.

einem Politiker gesprochen hat, wird zugeben müssen, dass dieser sich beinahe ebenso faktenresistent verhält. Und wer so harmlos von einer ‚Bubble' spricht, vergisst, dass er sich immer auch im Esoterischen bewegt, das heißt allzu gerne den Jargon und die eigene Sphäre – wie die ‚Bubble' auch bezeichnet werden könnte – beständig bedient. Das Vokabular eines jeden Juristen, Soziologen oder Informatikers ist Außenstehenden oftmals Anlass zum Gespött oder treibt sie auch schon einmal zur Weißglut.

25 Der deutsche Verfassungsschutz spricht von 10 000 Reichsbürgern, davon 500 – 600 Rechtsextremen. https://www.verfassungsschutz.de/de/aktuelles/zur-sache/zs-2017-003-o-tonmaassen-reichsbuerger-selbstverwalter (letzter Zugriff: 1. 5. 2017).

26 In der Ausgabe vom Dezember 2016 heißt es in der Rubrik *krieg & frieden* kurz nach dem Fall Wolfgang P.s: „Die ‚Reichsbürger', über die noch gestern Regierung, Polizei und Verfassungsschutz in Bayern und anderen Nazi-Hochburgen (Schleswig-Holstein, Niedersachsen) ihre gütige Hand hielten, bis einer von ihnen einen Polizisten erschossen hat, sind dadurch bei ihren Freunden und Helfern in Verschiss geraten, aber nur ein bisschen, denn auch danach entschuldigte ein Sprecher des Landesamtes für Verfassungsschutz den Verein als Ansammlung von ‚Querulanten, Spinnern, Verschwörungstheoretikern und Geschäftemachern'. Was nichts anderes bedeutet, als dass es bei den Reichsbürgern etwa so bestellt ist wie bei der CSU, der CDU, der SPD, den Grünen, der Linkspartei, der AfD, der Pegida, bei Springer und beim Verfassungsschutz." Ganz nach der Maxime, nachts sind alle Katzen grau, spricht die *konkret* aus, was die Linke immer nur verschwörerisch ahnt: die Reichsbürger wären der verlängerte, bewaffnete und letztendlich auch faschistische Arm des politischen Establishments. Dass der brandenburgische Verfassungsschutz (VS) den Begriff des Reichsbürgers näher – wenn auch nur qua Definition – bestimmen kann als Linke, sollte zumindest zu bedenken geben, wird allerdings von niemandem bislang zur Kenntnis genommen. Der VS teilt die Reichsbürger in drei Fraktionen ein: Esoteriker, Rechtsextreme und sogenannte Selbstversorger. Dass auch diese Arbeitsdefinition unzulänglich ist, sollte aus der Darstellung des vorliegenden Artikels ersichtlich werden.

27 „Vielerorts wird geschrieben, dass ‚Reichsbürger' die Bundesrepublik Deutschland nicht anerkennen und von der Fortexistenz des Deutsches Reichs in den Grenzen von 1937 ausgingen. Diese Kategorisierung erfasst jedoch nicht den Kern der Ideologie. Sie beruht vielmehr auf einer gesellschaftlich anschlussfähigen und antisemitischen Erzählung, der zufolge es seit langem eine Weltverschwörung gegen die Deutschen gäbe. … Die Fokussierung auf die Leugnung der Bundesrepublik stellt die Analyse der Grundannahmen dieser Ideologie in den Hintergrund. Diese Leugnung ist nur die Konsequenz aus der Imaginierung einer Weltverschwörung gegen die Deutschen." Jan Rathje: Die antideutsche Weltverschwörung. In: Jungle World Nr. 44, 3. November 2016. Rathje mag recht behalten, wenn er sagt, dass die Fokussierung auf die Staatsleugnung den ideologischen Kern der Reichsbürger in den Hintergrund rückt. Aber aus der Ideologie ist die Leugnung nicht abzuleiten, die Ideologie war kein Erstes. Der Reiz, sich der Bewegung anzuschließen, rührt nicht ausschließlich aus der Ideologie, sonst wären alle Weltverschwörer immer auch Staatsleugner, alsbald womöglich auch Reichsgründer. Die „Imaginierung der Weltverschwörung" wird zwar zum Bestandteil der Reichsideologie, ist aber nicht ausschließliche Antriebskraft der Souveränisten. Rathje verbaut sich damit selbst den Weg, zu erklären, warum Reichsgründungen erfolgen.

Klaus Thörner

„Er hat in Wahrheit unsere Lage sehr gefährlich gemacht."

Arbeitswahn und Judenhass bei Martin Luther[1]

„Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, in dem er berufen ist"

Luther definierte in seiner Bibelübersetzung Arbeit im Gegensatz zur bis dahin verbreiteten Auffassung nicht mehr als Last und Knechtschaft, sondern als „Beruf", abgeleitet vom religiösen Begriff der Berufung, das heißt als göttliche Aufgabe und Pflichterfüllung an der Gemeinschaft, an dem Platz, der dem Menschen angeblich von Gott vorbestimmt sei. In diesem Sinne rief er jeden Christen dazu auf: „Glaube an Christus und tue, was Du schuldig bist zu tun, in Deinem Berufe."[2] Die Berufung bezieht Luther auf den Gedanken der Prädestination, der Erwählung durch Gott. Er erläutert dies in seiner für ihn wichtigsten theologischen Veröffentlichung *Über den unfreien Willen* von 1525. Dort interpretiert er Sätze aus dem Brief von Paulus an die Römer an der Stelle 9 und 12, die sich mit der im Alten Testament angesprochenen Rangordnung des älteren Bruders Esau und seines jüngeren Bruders Jakob beschäftigen. Paulus fragt sich nach Luther, „ob jene durch die Kraft oder die Verdienste des freien Willens das erreicht haben, was von ihnen gesagt wird", und beweise, dass das nicht der Fall sei, „sondern dass Jakob allein durch die Gnade des Berufenen das erreicht hat, was Esau nicht erreicht hat".[3] Der biblische Fluch, nach der Vertreibung aus dem Paradies im Schweiße seines Angesichts arbeiten zu müssen, wurde in diesem Kontext von Luther umgedeutet zur Erwählung, zur Berufung, zur Lebensaufgabe und Mission der Deutschen. Pflicht zur Arbeit, Treue und Fleiß und Ergebung in Gehorsam in die vorgefundenen Arbeitsbedingungen sind die Grundelemente des von Luther geprägten protestantischen Arbeitsethos. Nicht durch seine Werke, das heißt seine Produkte beziehungsweise die Ergebnisse seiner Arbeit ist der Mensch laut Luther gottgefällig, sondern darin, dass er die Aufgaben, zu denen er berufen oder verpflichtet wird, treu und ergeben erfüllt. Max Weber wies darauf hin, dass der Begriff „Beruf" im Sinne von Lebensstellung, umgrenztes Arbeitsgebiet und Arbeitsaufgabe weder im klassischen Altertum noch in katholischen Gebieten bekannt war, während er in allen vorwiegend protestantischen Regionen gebräuchlich wurde. Das Wort „Beruf" in seinem rein weltlichen Sinn stamme aus den Bibelübersetzungen, und zwar aus dem Geist des Übersetzers Luthers, nicht aus dem Geist des Originals. Das Wort findet sich in der lutherischen Bibelübersetzung zuerst an einer Stelle des *Jesus Sirach* (11, 20 u. 21).[4] Luther übersetzt dort „Beharre in Deinem Beruf" beziehungsweise „Bleibe in Deinem Beruf" statt „Bleibe bei Deiner Arbeit". Die Übersetzung dieser Sirachstelle ist laut Max Weber der erste Fall, in welchem das deutsche Wort „Beruf" ganz in seinem heutigen Sinn gebraucht wurde. Im diesem Sinne existierte es zuvor in der deutschen Sprache nicht. Die deutschen Bibeln und Predigten vor Luther übersetzten an der Stelle „Werk" oder „Arbeit". Auch viele spätere katholische Bibelübersetzungen sind der lutherischen Übersetzung an dieser Stelle gefolgt.[5] Doch in einer aktuellen katholischen Bibelfassung heißt es hier stattdessen: „Mein Sohn, steh fest in Deiner Pflicht und geh ihr nach, bei deinem Tun bleibe bis ins Alter."[6] Neben dem alttestamentarischen Buch Jesus Sirach orientierte sich Luther bei der Entwicklung seiner Berufs- beziehungsweise Arbeitsethik stark am 1. Korintherbrief Paulus im Neuen Testament. Der maßgebliche Passus lautet in einer aktuellen katholischen Bibel unter der Überschrift *Gottes Ruf und der Stand des Berufenen*: „Im Übrigen soll jeder so leben, wie der Herr es ihm zugemessen hat, wie Gottes Ruf ihn getroffen hat." (7, 17) Und: „Jeder soll

1 Auszüge aus dem Buch von Klaus Thörner: Arbeit macht frei? Von Luther bis Hitler: Deutscher Arbeitswahn und Judenhass. Erscheint im Herbst 2017 beim ça ira-Verlag.

2 Martin Luther: Zit. n: Ausstellung im Lutherhaus Wittenberg 2015.

3 Bertold Klappert: Erwählung und Rechtfertigung. In: Heinz Kremers (Hg): Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden. Neukirchen-Vluyn 1987, S. 396.

4 Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Hamburg 2015, S. 43.

5 Ebd. S. 147 f.

6 Jesus Sirach, 11, 20. In: Die Bibel. Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980, S. 766.

in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat." (7, 20)[7] Luther übersetzt diesen Vers mit: „Ein jeglicher bleibe in dem Beruf, in dem er berufen ist."[8] An anderer Stelle forderte er: „Glaube an Christus und tue, was Du schuldig bist zu tun, in Deinem Berufe."[9]

Im Lateinischen wurde das von Luther mit „Beruf" übersetzte Wort in verschiedene Begriffe gefasst: Zunächst in *opus* (Werk), dann in *officium* (öffentlicher Dienst), weiter in *munus* (von den Fronden der alten Bürgergemeinde abgeleitet) und schließlich in *professio* (öffentliches Bekenntnis), das ursprünglich öffentlich-rechtliche Pflichten, etwa die alten Steuerdeklarationen der Bürger, später auch das Bekenntnis zu einem Gewerbe oder Geschäft, bezeichnete,[10] allesamt Begriffe, denen der religiöse Auftrag, bei der Arbeit einem Ruf Gottes zu folgen, abgeht. Die Vulgata übersetzt die Stelle bei Jesus Sirach, an der Luther im Deutschen den Begriff „Beruf" einführt, im Lateinischen mit „opus" oder mit „locus", womit die soziale Stellung eines Menschen gemeint ist. Der lateinische Begriff „vocatio" bezeichnet dagegen eine göttliche Berufung zu einem heiligen Leben, insbesondere im Kloster oder als Geistlicher. Sein Synonym fand Eingang in Übersetzungen der Sirachstelle in romanischen Sprachen mit dem spanischen „vocacion" und dem italienischen „vocazione" im Sinne eines inneren oder göttlichen Rufes. Das Wort wird aber nie in einem weltlichen Sinn verwandt. Die für „Beruf" im äußerlichen, innerweltlichen Sinn von regelmäßiger Erwerbstätigkeit verwendeten Worte in den romanischen Sprachen tragen durchweg keinerlei religiöse Prägung an sich, auch wenn sie, wie die von „ministerium" und „officium" abgeleiteten Worte, ursprünglich einen ethischen Hintergrund aufwiesen. Die Stellen bei Jesus Sirach, an denen Luther „Beruf" verwendet, werden im Französischen mit „office" oder „labeur" (calvinistische Fassung) übersetzt, im spanischen mit „obra" oder „lugar", in neueren protestantischen Fassungen auch mit „posto". Den Protestanten der romanischen Länder ist es aufgrund ihrer Minderzahl nicht gelungen, einen solch sprachschöpferischen Einfluss zu erreichen wie Luther ihn auf die deutsche Sprache ausübte.[11] Das Englische kennt zwar das Wort „calling" im Sinne einer religiösen Berufung, doch für den weltlichen Begriff „Beruf" wird dort wie auch im Französischen viel mehr das Wort „profession" verwendet. Zunächst blieb die neue Schöpfung des Begriffes „Beruf" rein lutherisch, doch schon bald etablierte sie sich im Laufe des 16. Jahrhunderts auch in der außerkirchlichen deutschen Literatur. Und alle Sprachen, die durch die protestantische Bibelübersetzung beeinflusst wurden (deutsch, holländisch, dänisch und schwedisch), übernahmen den Begriff, während alle, bei denen dies nicht der Fall war, etwa die romanischen, ihn bis heute nicht verwenden.[12] Luther biologisierte und mystifizierte die deutsche Arbeit und die deutsche Nation darüber hinaus zu einem Körper, in dem der Arbeiter als Teil an seinem Platz dem Ganzen zu dienen habe: „Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher seines Handwerks Amt und Werk hat und doch sind alle gleich geweihte Priester und Bischöfe und ein jeglicher soll mit seinem Amt oder Werk den anderen nützlich und dienstlich sein, daß aber vielerlei Werke alle auf eine Gemeine gerichtet sind, Leib und Seele zu fördern, gleich wie die Gliedmaßen des Körpers alle dem anderen dienen."[13] Auch wenn Calvinisten und Puritaner den Berufsbegriff später übernahmen, so hatte und hat er bei ihnen doch eine andere Bedeutung. Für sie ist Beruf „nicht wie im Luthertum eine Schickung, in die man sich zu fügen und mit der man sich zu bescheiden hat, sondern ein Befehl Gottes an den einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken. Diese scheinbar leichte Nuance hatte weittragende psychologische Konsequenzen"[14]. Nicht Arbeit an sich und das Fügen der Arbeiter in das ihnen angeblich zugemessene Los wie bei den Lutheranern, sondern rationale Berufsarbeit gilt Calvinisten und Puritanern als das von Gott Verlangte. Daher wird von ihnen auch der Wechsel des Berufes als keineswegs verwerflich angesehen, wenn er nicht leichtfertig,

7 Die Bibel: Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980, S. 1286.
8 Weber: Die protestantische Ethik (wie Anm. 4), S. 149.
9 Martin Luther: Zit. n: Ausstellung im Lutherhaus Wittenberg. 2015.
10 Weber: Die protestantische Ethik (wie Anm. 4), S. 144 f.
11 Ebd. S. 145 f; 150.
12 Weber: Die protestantische Ethik (wie Anm. 4), S. 147; 150.
13 Martin Luther: An den christlichen Adel deutscher Nation. In: Ders.: Ausgewählte Werke. Hrsg. v. H. H. Borcherdt u. Georg Merz. Bd. 2. München 1948, S. 89.
14 Weber: Die protestantische Ethik (wie Anm. 4), S. 195 f.

sondern für einen Gott wohlgefälligeren, dem allgemeinen Ziel nützlicheren Beruf erfolgt. Zu diesem Ziel gehört auch die privatwirtschaftliche „Profitlichkeit", denn wenn der Gott der Puritaner den Seinigen eine Gewinnchance zeigt, so hat der gläubige Christ diesem Ruf zu folgen.[15] Ist es Zufall, dass der Calvinismus mit diesem Arbeitsverständnis im Gegensatz zum heftigen Antijudaismus Luthers von einem ausgesprochenen Wohlwollen den Juden gegenüber[16] gekennzeichnet war und ist?

Beruf Antisemit

Mit Einführung des Begriffes „Beruf" änderten sich auch die christlichen Sittlichkeitsgebote. Nicht mehr die mönchische Askese galt den Protestanten als höchstes Mittel, um Gott wohlgefällig zu leben, sondern die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten, die sich aus der Lebensstellung des einzelnen ergeben und so zu seinem „Beruf" werden.[17] Luther verklärte die Eingliederung der Menschen in die gegebenen Stände und Berufe und das Verharren des einzelnen in dieser Stellung und in diesen Schranken zum göttlichen Willen und zur religiösen Pflicht.[18]

Max Weber nannte „diese sittliche Qualifizierung des weltlichen Berufslebens eine der folgenschwersten Leistungen der Reformation und speziell Luthers."[19] Doch unverständlicherweise verlor Weber diesen Fokus im weiteren Verlauf seiner Studie über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus aus den Augen. Zwar erkannte er richtig, dass die zahlreichen Äußerungen von Luther gegen den Wucher und das Zinsnehmen vom kapitalistischen Standpunkt aus rückständige Vorstellungsweisen vom Wesen des kapitalistischen Erwerbes offenbaren,[20] doch verkannte er, dass diese Rückständigkeit die Deutschen nicht hinderte, ihre mit Standesdünkel und Autoritätshörigkeit verknüpfte Form des Kapitalismus ausgehend von Luthers Berufskonzept zu entwickeln und beizubehalten.

Auf breiter Basis für die protestantischen Gebiete festgeschrieben wurde dieses Berufskonzept bereits mit der Augsburger Konfession von 1530. Diese wurde dem katholischen Kaiser Karl V. am 25. Juni 1530 auf dem Augsburger Reichstag von den Reichsständen der lutherischen Reformation als grundlegendes Bekenntnis zu ihrem Glauben vorgelegt. Noch heute gehört sie zu den verbindlichen Bekenntnisschriften der lutherischen Kirchen. Der Artikel 16 der Augsburger Konfession trägt den Titel „Von der Polizei (Staatsordnung) und deren weltlichem Regiment. Darin wird bestimmt, dass eine legitime eingesetzte öffentliche Regierung zur guten Ordnung Gottes gehöre. Christen wird es daher gestattet, öffentliche Ämter auszuüben, wie das Richteramt oder den Soldatenberuf. Es wird ihnen erlaubt, Eigentum zu besitzen und am Wirtschaftskreislauf teilzunehmen. Für sie gilt jedoch, dass sie sowohl privat wie beruflich Gott mehr gehorchen als den Menschen. Verdammt werden u. a. jene, die behaupten, dass man christliche Vollkommenheit nur durch Entsagung von Haus und Hof erlangen könne, und jene, die behaupten, dass die oben genannten Tätigkeiten unchristlich seien. Wörtlich heißt es angelehnt an Luthers Bibelübersetzung: „Denn das Evangelium ... stößt nicht um weltlich Regiment, Polizei und Ehestand, sondern will, dass man solches alles halte als Gottes Ordnung und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke, ein jeder nach seinem Beruf, beweise."[21]

Neben dem Berufsbegriff prägte Luther die bis heute virulente Auffassung von der „ehrlichen" deutschen Arbeit und der „unehrlichen, betrügerischen Arbeit" der Juden. In seiner Schrift von 1543 „Wider die Juden und ihre Lügen" stellte er sie auf eine Stufe mit Teufeln und predigte: „Sie leben bei uns zu Hause, unter unserem Schutz und Schirm, brauchen Land und Straßen, Markt und Gassen. Und die Fürsten und die Obrigkeit sitzen dabei, schnarchen und haben das Maul offen, lassen die Juden aus ihrem offenen Beutel und Kasten nehmen, stehlen und rauben, was sie wollen, das heißt sie lassen sich selbst und ihre Untertanen durch der Juden Wucher schinden und aussaugen und mit ihrem eigenen Geld sich zu Bettlern machen ...Wenn ein Dieb zehn Gulden stiehlt, so muss er hängen, raubt er auf

15 Ebd. S. 107 f.

16 Leon Poliakov: Geschichte des Antisemitismus. Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Bd. 2. Frankfurt am Main 1989, S. 101.

17 Weber: Die protestantische Ethik (wie Anm. 4), S. 43 f.

18 Ebd. S. 106.

19 Ebd. S. 45.

20 Ebd. S. 46.

21 Ebd. S. 146.

der Straße, so ist der Kopf verloren. Aber ein Jude, wenn er zehn Tonnen stiehlt und raubt durch seinen Wucher, so ist er (uns) lieber als Gott selber."[22] Er schrieb weiter: „Jawohl, sie halten uns Christen in unserm eigen Land gefangen. Sie lassen uns arbeiten im nassen Schweiß, Geld und Gut gewinnen. Sitzen sie dieweil hinter dem Ofen, faulenzen, pompen und braten Birnen, fressen, saufen, leben sanft und wohl von unserm erarbeitetem Gut. Haben uns und unser Güter gefangen durch ihren verfluchten Wucher, spotten dazu und speien uns an, daß wir arbeiten und sie faule Juncker lassen sein von dem unsern und in dem unserm. Sind also unsere Herrn, wir ihre Knechte mit unserm eigen Gut, Schweiß und Arbeit, fluchen darnach unserm Herrn und uns zu Lohn und zu Dank."[23] Vergessen ist die Tatsache, dass Christen den Juden Arbeitsverbote erteilt und sie zum Geldverleih gedrängt hatten. Stattdessen verschärft der Reformator das bereits verbreitete Stereotyp vom „Wucherjuden". Luther war nicht der erste deutsche Theologe, der in derartiger Weise gegen die Juden hetzte. Wenige Jahre vor ihm hatte Johannes Trithemius (1462 – 1516), Abt der Benediktinerabtei in Sponheim, Rheinland-Pfalz, geschrieben: „Man begreift, daß die Kleinen und die Großen, die Weisen und die Einfachen, die Fürsten und die Bauern alle von einem Unwillen gegen die wucherischen Juden erfüllt sind. ... Soll also ein fremdes Volk, das sich bei uns niedergelassen hat, bei uns die Herrschaft ausüben? Soll es diese Herrschaft ausüben, die es nicht einem höheren Mut und einer größeren Tugendhaftigkeit verdankt, sondern einzig und allein jenem elenden Geld, das von allen Seiten und mit allen Mitteln zusammengerafft wurde und dessen Besitz für dieses Volk ganz offenkundig das höchste Gut ist? Soll sich dieses Volk ungestraft von der Arbeit der Bauern und Handwerker mästen können?"[24] Und Geiler von Kaisersberg (1445 – 1510), Professor für Theologie an der Universität Freiburg und Prediger im Straßburger Münster, der als der bedeutendste Prediger im ausgehenden Mittelalter gilt, wetterte von der Kanzel: „Sind also die Juden besser als die Christen, weil sie nicht mit ihren Händen arbeiten wollen? Stehen sie nicht unter dem Wort Gottes: ‚Im Schweiß Deines Angesichts sollst Du Dein Brot verdienen'? Wer sich dem Wucher hingibt, der arbeitet nicht, sondern schindet die Anderen und tritt dabei in seinem Müßiggang noch stolz auf."[25]

Luther hetzte nicht nur gegen die Juden, er rief die Deutschen und Christen auch zu antijüdischen Verbrechen auf. Um sich an den Juden für deren angebliche Ausbeutung deutscher Arbeit zu rächen, rief er in seiner Schrift von 1543 zu folgenden Taten auf: „Moses schreibt Deutero. XIII., daß, wo eine Stadt Abgötterei triebe, soll man sie mit Feuer ganz verstören und nichts davon behalten. Und wenn er jetzt lebte, so würde er der erste sein, der der Juden Schulen und Häuser ansteckt. ... Und nicht not ist, daß sie zu solcher Abgötterei eigen, freie Kirchen haben sollten. Zum anderen, daß man auch ihre Häuser des gleichen zerbreche und zerstöre. Denn sie treiben eben dasselbige drinnen, daß sie in ihren Schulen treiben. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall tun, wie die Zigeuner, auf das sie wissen, sie seien nicht Herrn in unserem Lande, wie sie rühmen."[26] Hier fasste Luther bereits die beiden Hauptopfergruppen des Nationalsozialismus, Juden sowie Sinti und Roma, zu zentralen deutschen Angriffsobjekten zusammen. Er fuhr in seinem antijüdischen Aktionsplan fort: „Zum dritten, daß man ihnen nehme alle ihre Betbüchlein und Talmudisten, darin solche Abgötterei, Lügen, Fluch und Lästerung gelehret wird. Zum vierten, daß man ihren Rabbinern bei Leid und Leben verbiete, hinfort zu lehren. ... Zum fünften, daß man den Juden das Geleit und Straße ganz und gar aufhebe. Denn sie haben nichts auf dem Lande zu schaffen, ... Zum sechsten, daß man ihnen den Wucher verbiete und nehme ihnen alle Barschaft und Kleinod an Silber und Gold. ... Alles, was sie haben (wie droben gesagt) haben sie uns gestohlen und geraubt durch ihren Wucher, weil sie sonst kein andere Nahrung haben. ... Zum siebenten, daß man den jungen Juden und Jüdinnen in die Hand gebe Flegel, Axt, Karst, Spaten, Rocken, Spindel und lasse sie ihr Brot verdienen im Schweiß der Nasen, ... Denn es taugt nicht, daß sie uns verfluchten Gojim wollten

22 Martin Luther: Von den Juden und ihren Lügen, 1543. In: Ders.: Werke. Weimar 2009, Teil 5, Bd. 53, S. 482; 489.
23 Ebd. S. 521.
24 Poliakov: Geschichte des Antisemitismus (wie Anm. 16), S. 115.
25 Ebd. S. 115.
26 Luther: Von den Juden und ihren Lügen, S. 523.

lassen im Schweiß unseres Angesichts arbeiten und sie, die heiligen Leute, wollen es hinter dem Ofen mit faulen Tagen, Feisten und Pompen verzehren. Und drauf rühmen lästerlich, daß sie der Christen Herrn wären von unserm Schweiß. Sondern man müsste ihnen das faule Schelmenbein aus dem Rücken vertreiben. Besorgen wir uns aber, daß sie uns möchten an Leib, Weib, Kind, Gesinde, Vieh etc. Schaden tun, wenn sie uns dienen oder arbeiten sollten, weil es wohl zu vermuten ist, daß solch edle Herrn der Welt und giftige, bittere Würmer keiner Arbeit gewöhnt, gar ungern sich so hoch demütigen würden unter die verfluchten Gojim, so lasst uns ... mit ihnen rechnen, was sie uns abgewuchert, und darnach gütlich geteilet, sie aber immer zum Land ausgetrieben. ... Drum immer weg mit ihnen."[27]

Die erste Kritik an Luthers Antisemitismus

Zum jüdischen Kontrahenten Luthers und aller Judenhasser der Reformationszeit wurde Josel von Rosheim (1476 – 1554), eigentlich Joselmann Ben Gershom Loans. Er lebte als Rabbi, Händler und Geldverleiher in der Stadt Rosheim im Elsass und war zunächst Sprecher, Vorsteher und Leiter der jüdischen Gemeinden im Elsass. Allmählich übernahm er die Rolle eines anerkannten überregionalen Interessenvertreters der Juden. 1520 verlieh ihm Kaiser Karl V. das Privileg, als oberster Vertreter für die rechtlichen und religiösen Angelegenheiten der jüdischen Gemeinden im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation und in Polen zu fungieren. In den Folgejahren setzte er sich energisch für jüdische Interessen ein. So erwirkte er einen Schutzbrief des Kaisers für alle Juden des Reiches. Während des Bauernkrieges überzeugte er die elsässischen Bauern, die beschlossen hatten, die Stadt Rosheim zu stürmen, in einer längeren Disputation mit ihren Anführern, Stadt und Juden zu verschonen.[28] Nach der türkischen Belagerung Wiens von 1529 kursierte ein Plan, alle Juden aus dem Reich zu vertreiben. Josel von Rosheim konnte dies mit diplomatischem Geschick verhindern.[29] Auf dem Reichstag von Augsburg musste er zum antijüdischen Handbuch *Der große Jüdisch' Glaub* des Augsburger Konvertiten Antonius Margaritha Position beziehen. Dieses Buch stellte alles, was in mühsamen Verhandlungen mit dem Kaiser erreicht worden war, wieder in Frage: Die kaiserliche Verpflichtung, Leben und Eigentum der Juden zu schützen, das ausdrückliche Verbot der Zwangstaufe von Juden, die Bestimmung, von Juden keine anderen Zölle zu nehmen als die üblichen, den freien Umzug von einer Stadt in die andere und die gleiche Sicherheit wie für Christen in Krieg und Frieden. Die Beschuldigungen von Margaritha wurden in Augsburg in drei Punkten zusammengefasst: Juden würden Christus verdammen und lästern. Sie wollten die Christen von ihrem Glauben abbringen und die Obrigkeiten, denen sie unterworfen sind, vernichten. Luther griff in seinen Schriften *Von den Juden und ihren Lügen* und *Schem Hamphoras* vor allem den Vorwurf der angeblich von den Juden angestrebten Zerstörung der von Gott eingesetzten Obrigkeit auf.[30] Josel von Rosheim gelang es, alle antijüdischen Anklagepunkte des Buches zu widerlegen. Margaritha musste den Reichstag verlassen. Nicht verhindern konnte Josel jedoch, dass im Reichstagsabschied einige harte antijüdische Bestimmungen aufgenommen wurden: Juden, denen Wucher vorgeworfen wurde, die auf hohe Verschreibungen borgten oder auf gestohlene Ware Geld liehen, sollten nicht mehr Schutz, Geleit und Rechtshilfe erhalten.[31] Ebenfalls noch 1530 wurden Juden mit einer Polizeiordnung des Kaisers zum Tragen des Gelben Flecks gezwungen, um sie von der christlichen Bevölkerung des Reiches zu scheiden. So wurden sie wie andere geächtete Gruppen – Aussätzige, Huren und unverbesserliche Verbrecher – öffentlich stigmatisiert.[32] 1541 konnte Josel von Rosheim die Rücknahme des Zwangs zum Tragen des Gelben Flecks erreichen ebenso wie die Streichung der diskriminierenden Leibzölle für Juden. Er verhinderte desgleichen ihre Vertreibung

27 Ebd. S. 523 – 526.

28 Robert Schlickewitz: Martin Luther und die Juden aus jüdischer Perspektive. haGalil.com, 18. 3. 2010.

29 Ben-Zion Degani: Die Formulierung und Propagierung des jüdischen Stereotyps und ihr Einfluß auf den jungen Luther. In: Kremers: Die Juden (wie Anm. 3), S. 14.

30 Rudolf Hirsch; Rosemarie Schuder: Der gelbe Fleck. Wurzeln und Wirkungen des Judenhasses in der deutschen Geschichte. Berlin 1987, S. 370.

31 Ebd. S. 380.

32 Degani: Die Formulierung (wie Anm. 29), S. 323 f.

aus Böhmen.[33] Das Buch von Margaritha wurde trotz seiner Widerlegung in den folgenden Jahrhunderten immer wieder als Quelle für antijudaistische Anschuldigungen genutzt. Josel schrieb später über Margaritha: Er „ging nachher zu Luther und wurde wie Dornen in unserer Seite."[34] Das Buch von Margaritha lieferte Luther das wichtigste Material für seine antijüdischen Verleumdungen und Verunglimpfungen.[35]

Auf dem Reichstag von Augsburg verlas Josel von Rosheim im Namen der gesamten Judenheit seine Takkanot, das heißt Bestimmungen, die besonders den Geldgeschäften von Juden mit Christen einheitliche Regeln verliehen. So konnte er eine Reihe antijüdischer Verordnungen, die den Juden Wucherzins und Geldbetrug vorwarfen, verhindern. In den nächsten Jahren verteidigte Josel jüdische Gemeinden in den Gebieten Deutschlands, Ungarns und Tschechiens gegen ihre drohende Vertreibung.[36]

Im August 1536 erließ Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen ein Edikt, das Juden unter Androhung des Todes verbat, sich in Sachsen aufzuhalten und dort zu arbeiten. Ebenso wurde ihnen die Durchreise verboten und jeglicher Geleitschutz entzogen. Ob Luther hier seine Hand im Spiel hatte, ist nicht erwiesen.[37] Belegt ist jedoch, dass Josel von Rosheim Luther 1537 um ein Gespräch ersuchte, um ihn zur Intervention gegen dieses Edikt zu bitten. Viele Juden hatten 1523 mit Dankbarkeit auf Luthers Schrift *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei* reagiert. Sie hofften, Luthers Wirken werde ihr schweres Los als verachtete und unterdrückte Minderheit im christlichen Abendland lindern und ihnen eine Möglichkeit zu Achtung und Freiheit eröffnen.[38] Ihre Hoffnungen wurden bitter enttäuscht. Luther weigerte sich 1537, ihren Vertreter zu empfangen, trotz eines Empfehlungsschreibens des Straßburger Reformators Capito. Er wies die Bitte, sich für die Juden beim Kurfürsten einzusetzen, in einem Antwortschreiben zurück und erklärte, er habe nicht die Absicht, „die Juden durch seine Gunst in ihrem Irrtum zu bestärken"[39]. „Es soll nicht gehen, was Ihr hofft."[40] Bereits siebzehn Jahre zuvor hatte Luther trotz seiner damals vorgeblich projüdischen Einstellung eine ähnliche Bitte verfolgter Juden abgewiesen. Als sich die Regensburger Juden, denen die Vertreibung drohte, hilfesuchend an ihn wandten, blieben sie ohne Antwort.[41] Im Herbst 1542 forderte er in einer Tischrede zum ersten Mal die Autoritäten auf, sie sollten Juden, die über die Jungfrau Maria lästern würden, zum Land hinaustreiben. Unmittelbarer Anlass für seine Hetzschrift *Von den Juden und ihren Lügen* im Jahr 1543 war dann eine jüdische Erwiderung auf sein Sendschreiben *Wider die Sabbather*, die Luther vom Grafen Wolf Schlick zu Falkenau erhielt. Sie ist nicht mehr erhalten, ihr Verfasser ist unbekannt. Graf Schlick beauftragte Luther, dieser jüdischen Erwiderung entgegenzutreten. Nach der Lektüre der darauf folgenden judenfeindlichsten Schrift des Reformators[42] kam Josel von Rosheim zu dem Schluss, niemals habe ein Hochgelehrter den Juden ein solch unmenschliches Buch auferlegt.[43] Im Mai 1543 schrieb Josel von Rosheim im Namen der jüdischen Gemeinden an den Rat der Stadt Straßburg. Er bat, Luthers Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* zu verbieten und für Straßburg keine neue Auflage zuzulassen.[44] Schon rufe das Volk auf den Gassen, man solle die Juden totschlagen. Er bot sich an, mit Luther oder jedem anderen Gelehrten des Reichs mündlich oder schriftlich über das Buch zu disputieren. Vergeblich. Im Juli 1543 richtete er eine weitere Eingabe an den Rat der Stadt Straßburg, in der er darauf hinwies, das Buch *Schem Hamphoras* sei mit Blut geschrieben, es mache „den gemeinen Pöbel aufsässig zu Raub und Mord."[45]

33 Schlickewitz: Martin Luther (wie Anm. 28), haGalil.com, 18. 3. 2010.

34 Hirsch/Schuder: Der gelbe Fleck. (wie Anm. 30), S. 371.

35 Sybille Biermann-Rau: An Luthers Geburtstag brannten die Synagogen. Eine Anfrage. Stuttgart 2014, S. 37.

36 Poliakov: Geschichte des Antisemitismus (wie Anm. 16), S. 56; 128 f.

37 Brosseder: Luther und der Leidensweg der Juden. In: Kremers: Die Juden (wie Anm. 3), S. 125; Adam Weyer: Die Juden in den Predigten Martin Luthers. In: Ebd. S. 166.

38 Kremers: Martin Luther und die Juden – ein Problem in Predigt und Unterricht. In: Ebd. S. 416.

39 Johannes Brosseder: Luther und der Leidensweg der Juden. In: Ebd. S. 125.

40 Hirsch/Schuder: Der Gelbe Fleck (wie Anm. 30), S. 393.

41 Biermann-Rau: An Luthers Geburtstag (wie Anm. 35), S. 20.

42 Brosseder: Luther und der Leidensweg (wie Anm. 39), S. 125.

43 Biermann-Rau: An Luthers Geburtstag (wie Anm. 35), S. 30.

44 Pinchas Lapide: Stimmen jüdischer Zeitgenossen zu Martin Luther. In: Kremers: Luther (wie Anm. 3), S. 181 f.

45 Hirsch/Schuder: Der gelbe Fleck (wie Anm. 30), S. 419.

In seinen Memoiren notierte Josel von Rosheim[46] über Luther: „Er hat in Wahrheit unsere Lage sehr gefährlich gemacht!“[47]

Der letzte evangelische Abwehrkampf

Als die deutschen Juden im September 1941 zum Tragen des gelben Sternes gezwungen wurden, erklärten die evangelisch-lutherischen Landeskirchenführer von Sachsen, Hessen-Nassau, Mecklenburg, Schleswig-Holstein, Anhalt, Thüringen und Lübeck gemeinsam mit der Deutschen Evangelischen Kirchenkanzlei unter Berufung auf Luther: „Als Glieder der deutschen Volksgemeinschaft stehen die unterzeichneten deutschen Evangelischen Landeskirchen und Kirchenleiter in der Front dieses historischen Abwehrkampfes, der u. a. die Reichspolizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden als der geborenen Welt- und Reichsfeinde notwendig gemacht hat, wie schon Dr. Martin Luther nach bitteren Erfahrungen die Forderung erhob, schärfste Maßnahmen gegen die Juden zu ergreifen und sie aus deutschen Landen auszuweisen.“ Sie wiesen ihre Anhänger zudem darauf hin, dass auch „rassejüdische Christen“ in ihren Kirchen „keinen Raum und kein Recht“ mehr hätten und hoben jegliche Gemeinschaft mit „Judenchristen“, das heißt konvertierten Juden auf. Diese befanden sich zu diesem Zeitpunkt zum großen Teil bereits in den Vernichtungslagern.[48] William L. Shiver bemerkte: „Es ist schwierig, das Verhalten der meisten deutschen Protestanten in den ersten Nazijahren zu verstehen, ohne sich zweier Dinge bewusst zu sein: ihrer Geschichte und des Einflusses Martin Luthers. Der große Begründer des Protestantismus war sowohl ein leidenschaftlicher Antisemit als auch ein wilder Gläubiger des absoluten Gehorsams an politische Autorität. Er wünschte sich ein Deutschland frei von Juden und für ihre Vertreibung ordnete er an, ihnen alle Gelder, Juwelen, ihr Silber und Gold zu rauben ... Luthers sprachliche Grobheit und Brutalität blieb bis zu den Nazijahren unvergleichlich in der deutschen Geschichte.“[49] Auch im Kinofilm *Jud Süß* von Veit Harlan, dem antisemitischen Propagandastreifen schlechthin, diente Martin Luther als Kronzeuge. Als Vertreter der Landstände protestiert General Röder bei Herzog Karl Alexander im Film gegen die Aufhebung der Judensperre in Stuttgart. Er richtet sich an ihn mit den Worten: „Schickt die Juden weg!“ Wenn der Herzog schon nicht auf die Verfassung höre, so müsse er doch Luthers Rat folgen: „Darum wisse, Du lieber Christ, daß Du nächst dem Teufel keinen giftigeren Feind hast als einen rechten Juden.“ Dann wiederholte Röder Luthers Forderungen, die Synagogen und Schulen der Juden niederzubrennen, ihnen „das Handwerk zu legen“ und den Wucher zu verbieten. So kann es nicht verwundern, dass bis weit in die Bekennende Kirche hinein eine tiefsitzende antijüdische Einstellung verbreitet war, die sich immer auf Luther berufen konnte.[50] 1936 erschienen Luthers *Judenschriften* in erster und 1938 in zweiter Auflage im Verlag Christian-Kaiser, dem Verlag der Bekennenden Kirche. Diese schwieg, als am 9. November 1938 die Synagogen brannten.[51]

46 Mit dem Tod von Josel von Rosheim verloren die jüdischen Gemeinden ihren wichtigsten Vertreter. In der Folgezeit wurde es für sie wieder schwieriger, ihre Interessen bei den kaiserlichen Behörden durchzusetzen.

47 Poliakov: Geschichte des Antisemitismus (wie Anm. 16), S. 222.

48 Günther van Norden: Schuld oder Mitschuld von Christen. In: Kremers: Die Juden (wie Anm. 4), S. 317.

49 William L. Shiver: The rise and fall of the Third Reich: A history of Nazi Germany. New York 1950, S. 236.

50 Biermann-Rau: An Luthers Geburtstag (wie Anm. 35), S. 10.

51 Bertold Klappert: Erwählung und Rechtfertigung. In: Kremers: Die Juden (wie Anm. 3), S. 378.

Dorothea Born

Sind wir nicht alle Eisbären?

Die Klimawandel-Ikone in Deutschland und den USA

Im Dialog mit Eisbären

Dem Eisbären entkommt niemand mehr. Zuletzt holte mich einer auf der Toilette des Wiener Tiergartens Schönbrunn ein. Auf der Innenseite der Toilettentür sah er mich traurig an und teilte mir

in seiner gelben Sprechblase mit: „Rasch, bevor es schmilzt! Sonst löst sich das ganze Packeis unter unseren Pfoten auf …“ Der Eisbär bat um „Hilfe und Unterstützung“, letztendlich handelte es sich um einen Spendenaufruf der Organisation *Polar Bears International*. Interessanterweise erzählte mir der Eisbär gar nichts vom Grund der Eisschmelze, sondern nur von deren Folgen für ihn. Hat er sich als visuelle Ikone für den Klimawandel schon so sehr durchgesetzt, dass es die Referenz auf diesen gar nicht mehr braucht?

Ein paar Schritte weiter im Eingang zur neuen Eisbärenanlage wird dann klar: Hier geht es um Heimatschutz der anderen Art. „Rettet meine Heimat“ steht auf dem Schild, das der riesige Kartoneisbär in seinen Pfoten hält und sich gleich einmal auf die Hinterpfoten stellt, um ein bisschen menschlicher zu wirken. Es geht um die Arktis, um die „Heimat“ der Eisbären, immer mit dem Hinweis auf deren Bedrohung und potentielle Zerstörung durch den Klimawandel. Die ganze Eisbärenanlage ist dem „Klimaschutz“ gewidmet, so als ob „Klima“ eine einheitliche, stabile und konsistente Entität sei, die ganz einfach geschützt und bewahrt werden kann.

Auch im Zoo von San Diego, den ich vor ein paar Jahren besucht habe, mussten die Eisbären zur „Klimawandelkommunikation“ herhalten. Doch statt Heimatschutz und Vermenschlichung stand dort neben dem Eisbärengehege ein überdimensionierter „Hockestick“ – jene Grafik, die zum Symbol für die wissenschaftliche Grundlage des Klimawandels geworden ist: Auf einer langen Zeitachse aufgetragen macht die, seit der industriellen Revolution stark angestiegene, CO_2-Konzentration der Atmosphäre zur Gegenwart hin einen kräftigen Ausschlag nach oben, sodass die gesamte Grafik, mit etwas Fantasie, einem Hockeyschläger ähnelt. Während die Eisbären als Aufhänger dienen, geht es in der Kommunikation gleich ums Eingemachte, nämlich um die wissenschaftliche Erklärung jenes Phänomens, das den Eisbären so einheizt.

Diese Beispiele stehen exemplarisch für den unterschiedlichen Umgang verschiedener Länder mit dem Klimawandel und seiner Kommunikation etwa in Deutschland und den USA. Vergleicht man beispielsweise die populärwissenschaftlichen Magazine *National Geographic* und *GEO* hinsichtlich ihres Umgangs mit der Klimawandel-Ikone Eisbär, verdeutlichen sich diese Unterschiede. Zwar teilen beide die inhaltliche Ausrichtung auf Geographie, Romantisierung ‚fremder‘ Kulturen, genaue wissenschaftliche Berichterstattung und großzügige Bebilderung durch hochqualitative Fotografien. Doch in punkto Klimawandelkommunikation ergeben sich Differenzen. Während *National Geographic* bereits Ende des 19. Jahrhunderts gegründet wurde und eine lange Tradition vorweisen kann, entstand *GEO* erst Ende der 1970er. Seither versucht *GEO*, es dem großen amerikanischen Bruder irgendwie gleichzutun und sich dennoch von ihm abzugrenzen. Der Versuch, den amerikanischen Markt zu erobern, schlug fehl. Da *National Geographic* nun auch eine deutsche Ausgabe, noch dazu im selben Verlagshaus, produziert, kann *GEO* nicht einmal mehr die tollen Naturfotografien ankaufen. Seitdem verlegt sich das deutsche Magazin mehr und mehr auf ‚psychologische‘ Themen, berichtet über Ernährung, Yoga und darüber, warum wir streiten.

In *GEO* wurde Klimawandel schon früh als wissenschaftliches Thema entdeckt und alsbald über mögliche Konsequenzen, aber auch Handlungsanweisungen zu seiner Verhinderung berichtet. Auch *National Geographic* hat sich über die Jahre sehr verändert. Bereits 1888 als offizielle Zeitschrift der *National Geographic Society* gegründet, hat wohl kein anderes populärwissenschaftliches Magazin solch eine weltweite, visuelle Wirkkraft. Dabei war das Magazin ursprünglich als wissenschaftliches Periodikum gedacht, nicht zuletzt, um die Anerkennung der Geographie als wissenschaftliche Disziplin zu fördern. Doch gerade der Einsatz großformatiger Fotos hat das Magazin in seiner Entwicklung schließlich mehr dem popkulturellen als dem wissenschaftlichen Milieu zugeordnet. *National Geographic* ist ein visuelles Magazin und der hochqualitative Fotojournalismus sein Aushängeschild. Mit Bildern wie dem „Afghan Girl“ – für den Afghanistankrieg – hat *National Geographic* bereits eine moderne Ikone geschaffen. Und auch für die Klimawandelkommunikation sollte es eine geben. Doch was sie anging, war das US-amerikanische Magazin vorsichtiger. Erst relativ spät wurde der menschliche Einfluss auf das Weltklima durch Verbrennung fossiler Brennstoffe thematisiert, auch dann verschob sich der Fokus auf betroffene Regionen, der böse Zeigefinger, der im deutschen Magazin so oft auftaucht, bleibt aber meistens aus.

Und so hat auch die Klimawandelikone Eisbär einen anderen Status in den beiden Magazinen und unterschiedliche Bedeutung in deren Produktionsländern.

Doch wie sind die Bären überhaupt dort hingekommen? Auf die Titelseite des *Time Magazine*, auf das Cover von *Vanity Fair*, in die „Save the Arctic"-Kampagne von Coca Cola und das WWF-„Polar Bear Adoption Kit", ebenso wie auf die Vöslauer-„Ohne"-Mineralwasserflaschen? Und als mir die überdimensionierte Eisbärenmarionette Aurora auf *YouTube* begegnete, die seit 2012 Greenpeace bei Protesten gegen alles Mögliche begleitet, musste ich mich fragen: Schon wieder ein Eisbär? Wirklich?

Prozess der Ikonisierung

Eine Durchsicht der Artikel über Klimawandel in *National Geographic* verrät schnell: Eisbären sind der Renner. Kein anderes Tier wird so kontinuierlich und oft mit dem Thema in Verbindung gebracht wie die großen, weißen Bären.

> Zwei Eisbären stehen wie verloren auf einer kleinen, dahindriftenden Eisscholle. Sie recken ihre Nasen in die Luft, als ob sie eine Fährte riechen wollten. Die Sonne fällt schräg auf das schroffe Eis, Licht und Schatten zeigen das Relief. Im kalten Wasser spiegeln sich die Bären verschwommen wider, zwei lange, gelblich weiße Schatten im dunklen Blau.

Dieses Bild wurde 2007 in einem Artikel über Klimawandel in der Arktis veröffentlicht. „Life at the Edge" titelte der zugehörige Artikel. So wie die Eisbären am Rand der Scholle stehen, so sei überhaupt das Leben der Tiere in der Arktis an der Kippe. Von denen gibt es noch mehr – Ringelrobben, Klippenmöven, Walrösser, Belugawale. Hochaufgelöst, auf glänzendem Papier und meist über zwei Seiten präsentiert sich die wilde Schönheit des arktischen Ökosystems, fast immer mit dem Hinweis auf seine Bedrohung. Von heute aus gesehen erscheint diese Darstellung klassisch, fast schon unkreativ. Frühere Darstellungen der weißen Bären zeigen diese hingegen durchaus nicht klein und verloren auf dahintreibenden Eisschollen. In Artikeln rund um die 2000er sieht man Großaufnahmen der Bären beim Herumtollen im Schnee, beim spielerischen Kämpfen der Männchen, oder, besonders rührend, Fotos von kleinen, tapsigen Bärenbabys, die mit ihren „Mamis" kuscheln. Hier sind die Eisbären vollständig vermenschlicht. Sie spielen, kuscheln und zeigen ihre Gefühle. Dabei bauen diese Darstellungen auch auf die ikonographische Wirkung des Teddybären, der für die Entwicklung des amerikanischen Naturverhältnisses durchaus eine bedeutende Rolle hatte. Präsident Theodore Roosevelt soll bei einer Bärenjagd eine etwas mickrige und verhungerte Bärin verschont haben, die zuvor sein Jagdbegleiter an einen Baum gebunden hatte – weil das seinem Sportsgeist widersprach und er das Tier bemitleidete, so die Legende, die sogleich im Feuilleton aufgegriffen wurde. Wenig später war der „Teddy" als Plüschtier erfunden und wurde bald weltweit vermarktet. Der Teddy vermenschlicht den Bären und die Natur, ist großartige Projektionsfläche für Kinder, weil er irgendwie menschlich ist, aber dann doch anders.[1] Seine Erfindung aber ist kein zeitlicher Zufall, markiert sie doch eine bestimmte Phase in der industriellen Unterwerfung der Natur. Erst wenn die Natur nicht nur unterworfen ist, sondern als unterworfene auch wahrgenommen wird, kann man sie bemitleiden, romantisieren und beschützen. Um die Jahrhundertwende, als bereits mehr Menschen in den großen Metropolen lebten als auf dem Land, wurde die Natur zunehmend romantisiert, das weite Land war nicht mehr Ressource, die erobert werden musste, sondern konnte als unberührte Natur, die bewahrt werden sollte, verklärt werden.

Gerade die anthropomorphisierte Darstellung beim Teddy ist wichtig für den späteren Einsatz der Bären als Klimawandelikone. Sie lässt die Bären als vermenschlichte Wesen erscheinen und ermöglicht vollständige Identifikation. Während der Bär auf der Scholle entrückt scheint, wirkt seine vorherige, vermenschlichte Darstellung in diese Bilder hinein und bietet auch hier die Möglichkeit der Identifikation mit dem Leid des bedrohten Tiers.

National Geographic hat sich die Sache mit den Bären allerdings nicht einfach selbst ausgedacht. Es wäre auch müßig, darüber nachzudenken, inwiefern dieser Prozess der Ikonisierung – von den verkuschelten Eisbärenbabys zu den verlorenen, einsamen Bären auf der Scholle – bewusst oder intendiert war. Viel eher spiegelt sich darin die spezifische Situation der US-amerikanischen Gesellschaft wider, wo Klima-

1 Robert E. Bieder: Bear. London 2005.

wandel ein heiß diskutiertes, kontroversielles Thema ist und sogenannte ‚KlimaskeptikerInnen' den anthropogenen Einfluss auf den Klimawandel überhaupt bestreiten. In dieser Situation beschlossen verschiedene Umweltorganisationen, bei der Regierung eine Petition einzureichen, die Eisbären auf die Liste der gefährdeten Arten setzen sollte. Unterstützt wurde die Aktion von tausenden Kindern, die Briefe mit gezeichneten Eisbären an die Regierung schickten und um deren Rettung baten. Das strategische Kalkül dahinter war aber, dass durch die Auseinandersetzung mit den Gefahren für die Eisbären die Regierung sich tatsächlich mit den wissenschaftlichen Grundlagen des Klimawandels beschäftigen musste. Die Eisbären wurden hier zu Klimaaktivisten, die versuchen sollten, das Thema auf einer wissenschaftlichen Basis auf die politische Agenda zu bringen. Dies alles passierte 2006, noch unter der Bush-Administration. 2008 war es dann soweit und die Eisbären wurden auf die Liste der gefährdeten Arten gesetzt, der Grund ihrer Gefährdung: die Erderwärmung.[2]

Die Ikone Eisbär mag zwar strategisch gewählt und eingesetzt sein, sie basiert aber auf wissenschaftlichen Thesen. Und die wissenschaftliche Argumentation ist zentral für populärwissenschaftliche Magazine wie *National Geographic* oder *GEO*, deren Kommunikation auf dem selbst auferlegten Gebot der Wissenschaftlichkeit aufbaut. Die Vermischung von wissenschaftlichem und popkulturellem Substrat erklärt hier den Erfolg und weitgestreuten Einsatz der Klimawandelikone Eisbär.

Umso erstaunlicher scheint es, dass gerade das deutsche Magazin *GEO* diese Kommunikationsstrategie kaum einsetzt, um über Klimawandel zu sprechen. Das mag mehrere Gründe haben. Zum einen ist durch das Ausbleiben einer großen öffentlichen Kontroverse über Klimawandel die Notwendigkeit einer Ikone, die das Thema auf die politische Agenda bringt, nicht so sehr gegeben wie in den USA. Im Gegenteil wurde Klimawandel in Deutschland quer durch die Gesellschaftsschichten und politischen Lager akzeptiert. Andererseits ist es nicht so, dass in Deutschland die Eisbären nicht mit dem Klimawandel verknüpft wären, sie sind es nur auf eine sehr spezifische Art und Weise.

Im selben Jahr als das *Time Magazine* einen Eisbären auf seine Titelseite holte und uns dazu aufrief, uns jetzt dann aber mal so richtig Sorgen zu machen,[3] wurde Knut der Eisbär im Berliner Zoo geboren. Der Medienhype um das Bärenbaby, von der Mutter verstoßen und von seinem Tierpfleger aufgezogen, wurde von allen Seiten ordentlich ausgeschlachtet und Knut musste für die Agenden verschiedenster Interessensvertreter herhalten. So wollte die Tierschutzorganisation PETA am Beispiel von Knut verdeutlichen, wie schlecht eigentlich Zoohaltung sei. Wenige Monate nach seiner Geburt schaffte Knut es sogar auf das Cover der Green Issues Sonderausgabe von *Vanity Fair*, zusammen ‚gephotoshopped' mit Leonardo DiCaprio. Sigmar Gabriel, damals Umweltminister, übernahm die Patenschaft für Knut und setzte ihn für seine Klimawandelkommunikation ein. Im *Knut-Magazin zum Klimaschutz und zur biologischen Vielfalt* des Umweltministeriums mit dem Titel „Ohne Eis kein Eisbär" heißt es: „Nichts symbolisiert besser das Spannungsfeld vom Klimawandel und bedrohten Lebensräumen einerseits und die Hoffnung auf den Erhalt lebensnotwendiger Bedingungen andererseits als Knut."[4]

Knut vereinte in sich die Unterscheidung zwischen generischen Ikonen, sich wiederholenden ‚Klischees' mit Symbolcharakter, wie etwa Bilder der hungernden Kinder in Afrika, und konkreten Ikonen, also einmaligen Kultfotos wie dem des „Tank Man" in der Nähe des Tian'anmen-Platzes. Knut wird zum Symbol für den Klimawandel, er steht für etwas Abstraktes, nicht für einen konkreten Moment. Gleichzeitig war er selbst konkret, Knut der Bär, wohnhaft am Hardenbergplatz 8, 10787 Berlin. Durch Knut ist die Ikone des Eisbären in Deutschland total identifiziert. Dagegen konnte *GEO* mit ein paar unbestimmten Eisbärenbildern aus dem Hohen Norden nicht an. Und gleichzeitig wollte sich *GEO* vielleicht auch abgrenzen von der Knutmania der Boulevardblätter und der Vereinnahmung durch Politik. Schließlich ist es für das

2 Siehe Jon Mooallem: Wild Ones. A sometimes dismaying, weirdly reassuring Story about looking at People looking at Animals in America. New York 2013.

3 Time Magazine April 2006: Be worried. Be very worried!

4 http://www.kinderkinobuero.de/downloads/film-des-monats/Broschuere-Eisbaer-BMU.pdf (letzter Zugriff: 22.9.2016).

Magazin wichtig, als wissenschaftlich korrekter, neutraler, unabhängiger Akteur gelesen zu werden.

Warum aber gab es in Deutschland eigentlich keine große Kontroverse über den Klimawandel? Warum wurde die Diagnose so bereitwillig akzeptiert? Sheila Jasanoff argumentiert, in den USA gäbe es verschiedene Interessenvertretungen, die alle ihre unterschiedlichen, interessensgeleiteten Standpunkte vertreten und diese werden dann im öffentlichen Rahmen diskutiert und ausgefochten. Dies hätte mit dazu geführt, dass Klimawandel solch ein kontrovers diskutiertes und umkämpftes Thema geworden sei, weil verschiedene Interessensvertretungen auch unterschiedliche wissenschaftliche Expertisen ins Feld geführt hätten.[5] Im Gegensatz dazu herrsche in Deutschland eine andere politische Aushandlungskultur. Von 1987 bis 1990 arbeiteten in der Enquettekommission *Vorsorge zum Schutz der Erdatmosphäre* Bundestagsabgeordnete und Experten an einer „Bestandsaufnahme über die globalen Veränderungen der Erdatmosphäre", die ebenso „nationale und internationale Vorsorge- und Gegenmaßnahmen zum Schutz von Mensch und Umwelt"[6] vorschlagen sollte. Laut Jasanoff habe diese frühe konsensorientierte politische Auseinandersetzung mit dem Thema eine große politische Debatte verhindert. Das mag richtig sein. Trotzdem scheint hinter der bereitwilligen Akzeptanz der deutschen Bevölkerung auch eine ideologische Komponente zu stecken, die Jasanoff vergisst. Die sich formierende Umweltbewegung in Deutschland, mit der auch *GEO* großgeworden ist, war immer schon mehr braun als grün[7] und hat sich die Aufmerksamkeit für ihre Themen stets mit dem Katastrophenbewusstsein der Deutschen erkauft. Ob Waldsterben, Ozonloch oder Klimawandel, immer steht die Katastrophe kurz bevor. Das Krisenbewusstsein der Deutschen manifestiert sich nicht nur in einer Verzichtsideologie: Wenn wir alle brav *bio-fair-trade-regional* Produkte kaufen, mit dem Rad zur Arbeit fahren, Energiesparlampen verwenden und Urlaub in der Region machen, wenn wir auf Fleisch verzichten und auf den Luxus von Wäschetrocknern, Haarföhns, Wegwerfwindeln und Fernflügen, dann ist das ein Beitrag zur Erlösung aus dem Jammertal der Klimakatastrophen, den die Deutschen zugleich als die Sache um ihrer selbst willen verstehen können, die zu betreiben sie immer schon auserwählt waren.[8]

Diese Ideologie zeigt sich auch in der Klimawandelkommunikation von *GEO*. Die wissenschaftlichen Grundlagen werden nur anfangs behandelt und kaum in Frage gestellt, stattdessen geht es um erneuerbare Energien, um Handel mit CO_2-Zertifikaten, um klugen Konsum, um Ernährung.

Im individualistisch geprägten Amerika fällt zunächst die Verzichtsideologie nicht unbedingt auf fruchtbaren Boden. Wenn von staatlicher Seite den Individuen bestimmte Verhaltensweisen nahegelegt werden, kann das bereits auf Widerstand stoßen, insofern es zugleich dem ‚American Dream' des *pursuit of happiness* widerspricht, wofür die Natur als Mittel zum Zweck erkennbar bleiben muss.

Ideologie des Klimawandels

Die Erdatmosphäre funktioniert als Treibhaus, in dem Treibhausgase, wie eben CO_2 oder auch CH_4, einen Teil der von der Erdoberfläche abgestrahlten Wärme wieder zurück reflektieren. Das ist auch gut so, sonst wäre es auf der Erde eher unangenehm kalt. Eine höhere Konzentration dieser Partikel in der Atmosphäre bedeutet mehr Wärmerückstrahlung. Nun kann man zum Teil sogar nachweisen, woher unter anderem das Mehr an CO_2 in der Atmosphäre kommt, nämlich von der Verbrennung fossiler Brennstoffe, also Erdöl, Erdgas, Kohle etc. Es scheint logisch, dass dieses Mehr an Treibhausgasen in der Atmosphäre zu Veränderungen führen wird, aber nicht notwendigerweise Erwärmung bedeutet, sondern allgemein das globale Erdklima mitbestimmt. Doch der gesamte Klimawandeldiskurs hängt sich schon hier auf: Am *Zuviel* und an der Reduktion. Es ist ein *Zuviel* an Treibhausgasen, an Energieverbrauch, an Ressourcenbean-

5 Sheila Jasanoff: Cosmopolitan Knowledge: Climate Science and Global Civic Epistemology. In: The Oxford Handbook of Climate Change and Society. Oxford 2011, S. 129 – 143.

6 https://www.nachhaltigkeit.info/artikel/11_bt_ek_schutz_erdatmosphaere_659.htm; http://www.nachhaltigkeit.info/artikel/deutsche_politik_5/Enquete_Kommissionen_102/11_bt_ek_schutz_erdatmosphaere_659.htm (letzter Zugriff: 22.9.2016).

7 Siehe Oliver Geden: Rechte Ökologie. Umweltschutz zwischen Emanzipation und Faschismus. Berlin 1996.

8 Tipps für ein „nachhaltiges Leben" findet man auch hier: http://www.wir-leben-nachhaltig.at/ (letzter Zugriff: 22.9.2016).

spruchung. Wir müssen unseren CO_2-Fußabdruck verringern, weniger Fleisch essen, nachhaltiger mit unseren Ressourcen wirtschaften. Das Problem kann nicht anders gedacht werden, als dass hier eine Mäßigung stattfinden muss. Schnell kommt man in eine Logik, der zufolge ein raffgieriger Kapitalismus gegen eine nachhaltige Entwicklung, eine *green economy* gesetzt wird, mag sie nun je nach Gusto kapitalistisch genannt werden oder nicht.

So wie im 19. Jahrhundert staatliche Maßnahmen gesetzt werden mussten, um Kinderarbeit zu verbieten und die Arbeitszeit auf ein solches Ausmaß zu reduzieren, dass sich die Ware Arbeitskraft auch noch reproduzieren kann, so soll jetzt Natur nachhaltig verwaltet werden, damit die Ressourcen noch möglichst lange für den Verwertungsprozess zur Verfügung stehen.

In der Ideologie kann Klimawandel offenbar nicht anders gedacht werden als in Begriffen von Verzicht und Nachhaltigkeit. Die Möglichkeit einer völlig anderen gesamtgesellschaftlichen Organisation scheint undenkbar, dabei wäre sie doch gerade angesichts dessen, wie mit Natur im Prozess der Verwertung verfahren werden muss, so naheliegend. Eine vernünftig eingerichtete, auf die Bedürfnisbefriedigung der Menschen ausgelegte Gesellschaft könnte auch in einem anderen Verhältnis zur Natur stehen. Doch das bedeutet eben nicht, mit *green economy* im Namen der Natur eine Wirtschaftsform zu predigen, die gleichzeitig das seit der Aufklärung unveränderte Verhältnis, über das die *Dialektik der Aufklärung* Auskunft gibt, weiter zementiert.

Naturbeherrschung in Bildern

Die totale Naturbeherrschung verstellt den Blick darauf, was Natur sein könnte, wie sich die Dinge in der Natur spontan entwickeln und entfalten würden, hätten sie die Möglichkeit dazu. Was Natur sein kann und soll, ist unter den herrschenden Verhältnissen überhaupt nicht fest- und vorstellbar. Gleichzeitig bietet die Natur insgesamt, so wie hier die Eisbären im speziellen, eine wunderbare Projektionsfläche für verschiedene Weltanschauungen. Wie also Natur gesehen wird, hat immer auch mit den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen und der Geschichte der Naturbeherrschung zu tun. Gut verdeutlichen hier den kulturellen Unterschied zwischen den USA und Deutschland zwei verschiedene Bilder aus *National Geographic* und *GEO*:

> Ein Robbenbaby liegt auf halb geschmolzenen Eis. Die Vorderflossen seltsam aufgestellt, scheint es sich am Eis festzukrallen, als wolle es aufstehen oder vorwärts kommen. Sein Kopf ist nach unten gesenkt, die Schnauze verschwindet in einer seichten Wasserlacke. Durch die Lichtbrechung scheint sie seltsam verkürzt, das Kindchenschema wird dadurch noch verstärkt. Der gesenkte Kopf und das Spiel von Licht und Schatten um die Augen lassen das Tier unendlich traurig wirken, fast so als wolle es aufgeben, den Kopf auf das Eis legen und weinen.

Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die Bildunterschrift im *National Geographic*. Der Fotograf selbst beschreibt, dass das Robbenbaby sich auf dem Eis verirrt habe und einen Weg zurück zum offenen Meer suchte. Wie das Herz des Publikums wurde auch das Herz des Fotografen durch diesen armseligen Anblick erweicht. „I couldn't resist carrying it to the edge of the ice"[9] gibt Paul Nicklen zu und macht damit klar: Interventionen in das Geschehen der Natur sind völlig ok.

Anders sieht dies die Fotografin Mireille de la Lez, deren Fotografien aus dem Norden eine *GEO*-Reportage gewidmet ist. De la Lez dokumentiert die Geburt eines Robbenbabys, das bald danach von der Robbenmutter neben dem Atemloch zurückgelassen wird. Doch als die Mutter zurückkommt, ist das Loch am Rand zugefroren, die Robbenmutter kann nicht mehr hinaus auf das Eis. Die Fotografin beobachtet den Überlebenskampf, greift aber nicht ein. Sie will „dokumentieren, nicht verändern"[10]. Am nächsten Tag findet sie neben dem Loch nur noch die Blutspuren. Und so zeigen sich auch die Bilder. Auf der einen Seite sieht man noch das weiße, flauschige, frisch geschlüpfte Robbenbaby, auf der nächsten nur noch die Blutspur im Schnee, dazu der eisblaue Himmel. So ist sie eben, die Natur, kalt und grausam, doch eine Intervention würde das „natürliche Gleichgewicht" stören.

Diese beiden Bilder und der jeweilige Umgang der Fotografierenden mit dem Geschehen um sie herum verdeutlichen die unterschiedlichen Naturkonzeptionen der beiden Länder. Der utilitaristische Zugang der USA, wo Natur als Ressource verwaltet,

9 Paul Nicklen: Life at the Edge. National Geographic 6/2007, S. 51.
10 Hanie Luczak: Jahre im Eis. GEO November 2007, S. 52.

aber auch beschützt und bewahrt werden muss, ermöglicht auch Mitleid mit der gequälten Kreatur.

Das Naturbild der Deutschen aber ist total. Hier geht es um den Kampf ums Dasein, die Natur ist feindlich und bedrohlich, und die Geschehnisse werden sofort auf einen abstrakten Begriff verallgemeinert. Nicht mehr das Konkrete, das Robbenbaby und sein Leid, wird wahrgenommen, sondern das abstrakte Gesetz des Stärkeren. Neben die totale Identifikation der Eisbärenikone mit Knut tritt die totale Abstraktion der Naturgesetze. Die Natur ‚zuhause' wird völlig unterworfen, gezähmt, hinter Gitter gesperrt, mit einem Namen versehen und restlos identifiziert, während die Natur ‚da draußen', als unberührte idealisiert, zum abstrakten Gesetz erhoben wird.

Dieses Fetischisieren einer unberührten Natur und eines ‚natürlichen' Zustands ist natürlich ein Mythos. Gerade der anthropogene Klimawandel bedeutete letztendlich die endgültige Unterwerfung der Natur, denn noch auf die entlegensten Gebiete haben Klimaveränderungen Einfluss. Dieser Mythos aber verdeckt das dialektische Verhältnis der Menschen zur Natur. Indem die Menschen die Natur auf gewaltsame Weise entzaubern und unterwerfen, unterdrücken sie gleichzeitig ihre eigene innere, ihre Träume, Wünsche, Ängste und Bedürfnisse. „Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur umso tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen."[11] Durch die gewaltvolle Entfremdung von der Natur wird diese wieder verzaubert, scheint als habe sie intrinsische Bedeutung und dient als Projektionsfläche sozialer Verhältnisse. Diese treten den Menschen wie Naturgesetze gegenüber, die kapitalistische Vergesellschaftung scheint dem Gesetz von Fressen und Gefressenwerden zu entsprechen. Natur wird zur Erklärungsschablone gesellschaftlicher, menschgemachter Ordnungen.

In den USA lässt sich der Mythos der unberührten Natur leichter aufrechterhalten, er basiert aber auch auf einer anderen Geschichte der Naturbeherrschung. Die weiten Landschaften der USA, die großen Nationalparks und die wunderschönen, ästhetischen Naturfotografien wie beispielsweise jene von Ansel Adams erlauben eine Romantisierung der Natur, die ein überschießendes Potential in sich trägt: Im Erkennen der Einzigartigkeit der Natur steckt auch immer die Möglichkeit der individuellen Identifikation, die ein Erkennen der Leidensgeschichte der Lebewesen und eine Reflexion auf das Verhältnis zur Natur ermöglicht.

Dialektik der Ikone

In den USA funktioniert der Eisbär als Ikone des Klimawandels, weil er unbestimmt bleibt. Auf einer rein denotativen Ebene sagen die Bilder nichts aus. Der Bär auf der Scholle ist nicht unmittelbar gefährdet, denn Eisbären sind gute Schwimmer. Die implizite, konnotative Botschaft aber hat ihren wahren Kern, denn tatsächlich erwärmt sich die Arktis schneller als andere Regionen der Erde. Der Erfolg der Ikone basiert auf ihrem Symbolcharakter. Die weißen Bären, das weiße Eis, die weite Landschaft funktionieren als ideale Projektionsfläche und ermöglichen verschiedenste Interpretationen. Der Eisbär soll helfen, den Klimawandel, dieses abstrakte, überall auftretende Phänomen zu lokalisieren. Er soll ihm ein Gesicht geben, eine Identifikationsfigur. Sind wir nicht alle Eisbären? In den dahindriftenden Bären kann man auch die verlorene Menschheit erkennen, die ungelenkt auf eine ungewisse Zukunft zusteuert. Dies sind zugleich die ideologischen Funktionen der Ikone. Denn der eigentliche Grund für die Misere, die kapitalistische Vergesellschaftung, bleibt im Bild des einsamen Eisbären verborgen. Die Produktionsbedingungen, die erst dazu führen, dass Natur ausgebeutet wird, werden nicht kommuniziert, und durch die ikonische Wirkung des Bildes weiter verschleiert. Wenn der Eisbär auf der Scholle für Klimawandel steht, dann kann der Wandel auch als ein individuelles Problem missverstanden werden. Die Möglichkeiten der Veränderung von gesellschaftlicher Organisation und dem Verhältnis zur Natur bleiben unsichtbar.

Und doch steckt im Moment der individuellen Identifikation mit dem Bären auch die Möglichkeit der reflexiven Bewusstwerdung dieser Verhältnisse. Denn die Identifikation kann nicht vollständig sein und im Erkennen der Natur als das ‚Andere' steckt

11 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main 2012, S. 19.

auch die Erkenntnismöglichkeit der gewalttätigen Verhältnisse. Doch dies funktioniert nur, solange die Ikone unbestimmt bleibt, solange noch etwas vom Nicht-Identischen in den Bildern aufgehoben bleibt. Knut kann da leider nicht mithalten.

Dass die Ikone Eisbär mit ihrer Funktion der individuellen Identifikation in den USA funktioniert, verdeutlicht die Differenz im Verhältnis zu Natur. Für *National Geographic* sind die Eisbären ein Mittel, um Klimawandel auf die Agenda zu bringen, aber natürlich auch, Hefte zu verkaufen. „Bears sell", heißt es da wohl. Darin zeigt sich der utilitaristische Zugang – die Bären sind letztlich auch eine Ressource, die zu Markte getragen wird. Ebenso verweist die Tatsache, dass *GEO* den Eisbären nicht als Ikone einsetzt, auf den anderen politischen Status, und eine andere ideologische Funktion des Klimawandels in Deutschland: Wo das Krisenbewusstsein nur nach der nächsten Katastrophe lechzt, weil es mit dem Waldsterben dann doch nicht so schlimm gekommen ist, braucht es keine Ikone, um den Klimawandel auf die Tagesordnung zu setzen. Auf die Wichtigkeit des Umweltschutzes können sich hier alle einigen, er ist der Klebstoff, der die sonst oft auseinanderstrebenden Meinungen zusammenhält.

„Ich möchte ein Eisbär sein, im kalten Polar. Dann müsste ich nicht mehr schrei'n, alles wär so klar", singen Grauzone in ihrem Song „Eisbär". Doch der traurig wirkende Bär in dem Musikvideo spaziert bald nicht mehr durch die weiße Arktis, sondern ist mit Industrie, Ölbohrungen, sich rasant vermehrenden Häusern, Party machenden Menschen, Luxusgütern und Müllbergen konfrontiert. Zum Schluss geht er auf ein Feld voller Reaktorkühltürme zu, aus denen Dampf aufsteigt.[12] Diese antimoderne Kritik ist typisch für die deutsche Umweltbewegung, die sich doch heimlich nach dem Urzustand sehnt, wo das auf die Natur projizierte ‚Gesetz der Stärkeren' dann auch wirklich gilt.

Seit ich mich mit Eisbären beschäftige, kommen sie auch immer öfter zu mir. Zum Beispiel auf einer Postkarte, die jetzt über meinem Schreibtisch hängt. „Polar Bear, Polar Bear, What Do You Hear?" steht darauf, das Cover eines Bilderbuchs. In dem Buch hört der Eisbär einen Löwen, der wiederum hört ein Nilpferd usw. – bis schließlich der Zoowärter kommt, der Kinder hört, die sich als Tiere verkleiden. Letztlich ist die Natur gefangen, Tiere gibt es nicht mehr in der Wildnis, sondern nur noch im Zoo und ihre Schreie sind nicht mehr die ihren, sondern werden von Kindern nachgespielt. Und doch hört vielleicht der Eisbär auch etwas Anderes: leises Wispern, dass eine Gesellschaft möglich wäre, die ihn zu sich selbst kommen lässt und ihm zugleich beisteht.

12 https://www.youtube.com/watch?v=bIIGKV27FaY (letzter Zugriff: 22. 9. 2016).

H. v. Z.

Die Wiederkehr F. D. Roosevelts als Donald Trump in Elsässers *Compact*

Exkursionen zu den Editorials der Barbarei, 3. Teil [1]

„Fuck Trump! Der Typ ist irre geworden!", titelt Elsässer in seinem *Magazin für Souveränität*. Mit den Luftschlägen gegen syrische Ziele habe Trump gemacht, „was sich nicht mal Obama getraut hat! Damit hat er seine eigenen außenpolitischen Grundsätze verraten! Damit provoziert er eine direkte Konfrontation mit Russland! Damit vollzieht er den Schulterschluss mit Neocons und Israel-Lobby, mit Erdogan und Merkel und all den anderen Aggressoren!"[2] Elsässers Wort in Gottes Ohr: Jetzt sei auch klar, „dass die Personalentscheidungen der letzten Wochen – das Rauskegeln vom Putin-Versteher Flynn und des Antiglobalisten Bannon aus dem inneren Kreis – kein Zufall war. Trump hat sich gegen diese Richtung und für den Schulterschluss mit den Neocons in seiner Familie (Kushner) und in der Partei (McCain) entschieden." Die Hoffnungen „auf ein Kondominium Putin-Trump" seien „von den Yankees zerschossen worden. Alle Hoffnungen der souveränen Nationen liegen jetzt

1 Der 1. Teil war dem Editorial der *New Left Review* von Perry Anderson gewidmet: Die Protokolle der Weisen von Zion jetzt neu bei *New Left Review*. In: sans phrase 8/2016; der 2. Teil dem Editorial von Frank Böckelmann in *Tumult*. In: sans phrase 9/2016.

2 https://juergenelsaesser.wordpress.com/2017/04/07/fuck-trump-der-typ-ist-irre-geworden/#more-8819

wieder allein beim russischen Präsidenten." Was das für Hoffnungen sind, das auszusprechen traut sich eben nur der Elsässer: Trump habe damit einen weiteren „Wählerverrat" begangen, „wie wir ihn von vielen US-Präsidenten kennen. Ich sage nur F. D. Roosevelt: Als Antikriegspräsident gewählt – und nach Pearl Harbour mit beiden Beinen voraus in den Krieg gesprungen ..."

Lea Fink

Erkenntnis in Gefahr

Walter Benjamins Werk gibt weiterhin Rätsel auf – Rätsel, die sich lösen lassen, und Rätsel, die es auszuhalten gilt. Den Poststrukturalismus lockt das Mysteriöse des vermeintlich zerfaserten Denkens Benjamins, aus dessen Steinbruch herausgeklaubt werden kann, was dem jeweiligen Standpunkt schmeichelt. Eine Verteidigung Benjamins gegen den Poststrukturalismus kann nicht gelingen, wenn Philosophisches und Politisches unvermittelt in eins geworfen werden. Sie darf weder abstrakt mit äußerlichen Kategorien an Benjamins Werk herantreten, noch dieses einseitig einem Ticket überschreiben – ob unter dem Titel der Aufklärung oder des Poststrukturalismus ist dabei gleichgültig.

Da sich Benjamins Werk nicht eindeutig für die Aufklärung in Anschlag bringen lässt, sondern sich der fetischistischen Phantasmagorie des Kapitals so sehr anheim gibt, dass tatsächlich fraglich ist, wie aus der Tiefe dieser Versenkung heraus noch Kritik zu äußern ist, geht Polemik gegen den Poststrukturalismus, welche methodisch ähnlich verfährt und sich aus dem Gemischtwarenladen ‚Benjamin' die gefälligsten Passagen heraussucht, fehl.[1] Die Frage, wie ein solches Denken, das tatsächlich am Kreuzweg von Magie und Materialismus steht, gesellschaftskritisch bleibt und seinen Anspruch auf Wahrheit nicht verliert, lässt sich nicht beliebig – der politischen Position der Autoren gemäß – entscheiden, sondern muss auch das Moment in Benjamins Philosophie reflektieren, welches der Faszination vor der Faktizität erliegt und in ihrem Gegenstand untergeht.[2]

sich der Poststrukturalismus zur subjektivistischen Hybris auf, und erkennt nur, was er zuvor als erkennbar erklärte. Die Vermittlung von Begriff und Wirklichkeit ist ein gleichermaßen erkenntnistheoretisches wie materialistisches Problem, das auch der Marxismus unzulänglich bestimmte. Die poststrukturalistisch als Allmachtsphantasie verkleidete Ohnmacht, die Realität vernünftig zu fassen, – denn hierfür ist es nötig, das Vernünftige in ihr zu erfassen – ist Fakt und nicht bloß akademische Marotte. Darauf zu beharren, dass sich in Sprache Natur und Gesellschaft sedimentiert, ist nichts anderes als den Finger auf einen ontischen Rest zu legen, der sich in Sprache nicht auflöst. Statt dies abstraktpolemisch gegen den Poststrukturalismus zu kehren und das Nichtidentische phrasenhaft gegen den Begriff zu verteidigen, müsste materialistische Erkenntniskritik die Verstrickung von Subjektivem und Objektivem, Historischem und Logischen im Begriff jeweils konkret reflektieren. Modelle hierfür lassen sich in Marx' Darstellung „objektiver Gedankenformen" als Durchdringung von Materiellem und Ideellem in der gesellschaftlichen Form geronnener Ideologie, welche den ökonomischen Kategorien des Werts entsprechen, und in Adornos Arbeit am Metaphysik-Begriff in der *Negativen Dialektik* ausfindig machen. (Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 1. MEW 23, Berlin/DDR 1968, S. 90.) In den Begriff, welcher ein Widerspruch ist, solange sein Versprechen nicht erfüllt ist, und in die Begriffsarbeit muss die Reflexion darauf aufgenommen werden, dass die Begriffsbildung praktisch wie theoretisch verstellt ist. Hiervon zeugt der Poststrukturalismus unfreiwillig und genau an dieser Stelle gehört er nicht verlacht, sondern muss ernst genommen werden: Als Anzeige des ohnmächtigen Subjekts, welches die Meisterleistung vollbringt, sich, während es die eigene Abschaffung feiert, auf die ganze Welt und alle Objekte zu entgrenzen, und als Manifestation dessen, dass sich die Herrschaft ihrer mangelnden Legitimation nur bewusst werden kann, indem sie sich erneut setzt und ihre Voraussetzungen nicht bloß leugnet, sondern aus dem Rahmen des Begreifbaren verbannt, gehört der Poststrukturalismus als Auflösung des Begriffs noch in den Begriff. Es ist das Sträuben im Begriff nicht nur gegen seine Voraussetzungen, gegen seine Anbindung an die materielle Wirklichkeit, sondern auch das begriffliche Aufbegehren gegen den Begriff.

1 Bei aller berechtigten Kritik am Umgang poststrukturalistischer Sprachtheorie mit der Wirklichkeit, welcher davon ausgeht, dass die Sprache nicht an die Realität heranreiche, und diese deshalb nicht sprachtheoretischer Gegenstand sein könne, reicht Polemik allein nicht aus, um dem Problem gerecht zu werden, wie der Begriff, der immer (auch) sprachlich sein muss, und die Wirklichkeit zu vermitteln sind. Wie Alex Gruber pointiert (Benjamin in Palestine. Vom Ursprung des postmodernen Trauerspiels. In: sans phrase 8/2016), spreizt

2 Angesichts der Frage, ob in Benjamins Werk die Erkenntnis im Gegenstand versinkt und damit jeglichen Maßstab von Kritik verliert, oder ob er den (vielleicht scheiternden) Versuch unternimmt, aus dieser Versenkung heraus, also dem Verhängnis immanent, eine Gesellschaftskritik zu formulieren, die dem Bann ihres Gegenstandes entwächst, reicht es nicht aus, die Differenz zwischen Benjamins Grundgedanken, und

Dies lässt sich nur diskutieren, wenn die Benjamin teils bewussten und teils unbewussten Widersprüche seines Denkens ausgehalten und nicht aus politisch noch so sympathischer Intention heraus geschliffen und entschärft werden. Denn Benjamins Weg ist methodisch tatsächlich ein gefährlicher, der droht, eben, weil er sich dem Warenfetisch in seiner phantasmagorischen Klimax der Kultur so radikal überantwortet, den Maßstab, den Kritik benötigt, zu verlieren: dass Leid nicht sein solle. Politisch verliert Benjamin dieses theologisch-materialistische Movens nie, seine philosophischen Untersuchungen gerade des Spätwerks aber bewegen sich wie ein Kind, das das Dunkel fürchtet und es eben deshalb sucht, nahe an diesem Abgrund. Methodisch muss Benjamin diesen durchschreiten, nicht um ihn auszumessen, sondern um ihn zu erhellen und den Trug mittels des Trugs zu überführen. Ob ihm dies gelingt, bleibt fraglich und diese Frage kann man zwar umschiffen, wenn man den Wunsch zum Vater des Gedankens werden lässt und Benjamin für die emanzipatorische Aufklärung beansprucht, beantworten kann man sie so aber nicht.

Dieses Problem ist weder eines, das Benjamin gelöst hätte – man könnte gar sagen, er ist daran gescheitert und wir müssen aus seinem Scheitern lernen –, noch eines, das in der Exegese seines Werks verbliebe. Allgemeiner formuliert lautet es: Wie lässt sich eine Totalität, der es gelingt, die eigenen nichtidentischen Brüche noch in sich aufzunehmen, welche auf das Erwachen aus der Gesellschaft drängen, und welche sich auf der Grundlage dieser Integration auf höherer Ebene phantasmagorisch-hermetisch schließt, noch kritisieren? Wie kann das Kapitalverhältnis immanent durchschaut werden, wenn es sich durch Aufklärung nur abermals verschleiert? Es ist die alte, ungeklärte Frage nach der Kritik als Vermittlung von Immanenz und Transzendenz, auf welche Benjamin eine tatsächlich originelle und in sich widersprüchliche Antwort gibt.

Methodisch ins untersuchte Objekt einverleibt, das dem betrachtenden Subjekt nur illusionären Spielraum theoretischer Reflexion lässt, bricht Benjamin die Immanenz des Traums, der für ihn das Ganze der Gesellschaft bildet, auf. Dies geschieht aus freiem Entschluss. Weil er von der kontingenten Evidenz, Leid dürfe nicht sein, überzeugt ist, möchte er das dialektische Bild, welches Mythos und Aufklärung in sich trägt, aufsprengen. Dieses Wollen selbst ist willkürlich und notwendig zugleich. Sein theologisches Movens ist an dieser Stelle voluntaristisch und zeitigt Auswirkung auf die Methode: Im erkenntnistheoretischen Konvolut reflektiert Benjamin die Brüchigkeit seines eigenen Vorgehens und beschreibt die „Methode dieser Arbeit" zunächst als „literarische Montage. Ich habe nichts zu sagen. Nur zu zeigen. Ich werde nichts Wertvolles entwenden und mir keine geistvollen Formulierungen aneignen. Aber die Lumpen, den Abfall: die will ich nicht inventarisieren, sondern sie auf die einzig mögliche Weise zu ihrem Recht kommen lassen: sie verwenden".[3] Zugleich aber soll es die Aufgabe der *Passagen* sein, „Gebiete urbar zu machen, auf denen bisher nur der Wahnsinn wuchert. Vordringen mit der geschliffenen Axt der Vernunft und ohne rechts noch links zu sehen, um nicht dem Grauen anheimzufallen, das aus der Tiefe des Urwalds lockt. Aller Boden mußte einmal von der Vernunft urbar gemacht, vom Gestrüpp des Wahns und des Mythos gereinigt werden".[4] Zwischen diesen Polen seines Denkens versucht Benjamin zu vermitteln: Nach Diskussionen mit Adorno und Horkheimer nahm Benjamin vom „unbekümmert archaischen, naturbefangenen Philosophieren" Abstand, was sich auch auf seine erkenntnistheoretische Methode auswirkte.[5] So erkannte er bei der Überarbeitung des zuvor marxistisch-schematisch aufgebauten *Baudelaire*-Aufsatzes an, dass

der poststrukturalistischen Theorie sprachphilosophisch zu begründen. Denn diese Herangehensweise stellt die Gegensätze zwischen Benjamins Begriffen und den Symbolen des Poststrukturalismus heraus, verbleibt letztlich aber in einer dualistischen Gegenüberstellung, die einerseits Benjamins theoretische Widersprüche entschärft und andererseits die Bezugnahme des Poststrukturalismus auf Benjamin insofern verfehlt, als sie deren nicht völlig abzuweisende Faszination für einige Momente des Benjaminschen Werks verkennt. Vgl. Gruber: Benjamin in Palestine (wie Anm. 1), S. 117.

3 Walter Benjamin: N [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts]. In: Ders.: Das Passagen-Werk. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 1. Frankfurt am Main 1983, S. 574.

4 Ebd. S. 570 f.

5 Benjamin an Adorno am 31. 5. 1935, in: Theodor W. Adorno; Walter Benjamin: Briefwechsel 1928 – 1940. Hrsg. v. Henri Lonitz. Frankfurt am Main 1994, S. 118.

montierte Materie allein nicht sprechen könne, die Philologie dialektisch in materialistische Kritik aufzuheben sei: Das von Adorno kritisierte philologische Staunen vor der Faktizität erklärt er hierbei zum notwendigen Moment von Erkenntnis. Das Denken muss im Gegenstand verschwinden, darf aber nicht surrealistisch in ihm verweilen. Benjamin führt, um sich diesem Antagonismus von Begriff und Gegenstand zu stellen, „dem enthoben zu sein er nicht einmal im Traum wünschen könnte", die Konstruktion als Korrektiv gegenüber der Kapitulation des Denkens vor der Magie des Bestehenden ein.[6] Durch die Konstruktion kann die Erkenntnis doch den Versuch unternehmen, das sie verschlingende Objekt zu begreifen, ohne ihm zu erliegen. Um den „Schein der geschlossnen Faktizität", der an philologischer und surrealistischer Untersuchung haftet, zu überwinden – um also den Bann des Objekts aufzusprengen – bedarf Benjamin der Spekulation, welche konfrontiert mit einem gesellschaftlich realen Antagonismus nicht lediglich in ihrem Gegenstand verweilt, sondern ihn subjektiv transzendiert, indem sie ihn historisch-materialistisch konstruiert.[7]

Dialektik und Ontologie

Ein „ontologisches Moment" findet sich bei Benjamin, weil sich Dialektik auf Hypostasiertes bezieht und sich selbst in schlechte Unendlichkeit spiegeln würde, hätte sie ihren Bezug zum „unmittelbaren So-Sein" verloren.[8] Es bringt Benjamin aber gerade nicht in Gefahr, einen historischen Ursprung als Goldenes Zeitalter zu beschwören. Denn schon der Arbeitstitel des *Passagen-Werks*, eine Urgeschichte des 19. Jahrhunderts, zeigt an, in welchem Modus Benjamin vom Goldenen Zeitalter spricht: Er imaginiert keinen Ursprung, sondern analysiert den Mythos, welchen die Gesellschaft von sich selbst entwirft. Er findet im 19. Jahrhundert keine urgeschichtlichen Formen wieder, sondern erklärt es für genuin urgeschichtlich. Damit heißt Urgeschichte nicht Ursprung, stattdessen gibt sich das 19. Jahrhundert selbst als Urgeschichte zu erkennen – frei nach dem Motto „Es klang so alt und war doch so neu".[9] Der Begriff Ursprung heißt für Benjamin Metamorphose, weshalb er auf Goethes Begriff des Urphänomens verweist. Dementsprechend bedeutet „Ursprungsergründung" für ihn, dass er „den Ursprung der Gestaltungen und Veränderungen" seiner Gegenstände „von ihrem Anfang bis zu ihrem Untergang … in ihren wirtschaftlichen Fakten" erfasst. Ursprung, Urphänomen und Urgeschichte sind für Benjamin keine ontologischen, sondern strikt geschichtliche Kategorien, mit welchen er darauf zielt, „die Reihe der konkreten historischen Formen" zu erkennen. Die Analyse dieser „Auswicklung", die „wie das Blatt den ganzen Reichtum der empirischen Pflanzenwelt aus sich herausfaltet", ermöglicht es Benjamin, das 19. Jahrhundert als urgeschichtlich, als naturverfallen zu erkennen.[10] Also verweist der Begriff der Urgeschichte auf die archaischen und pseudo-archaischen Momente der Moderne als genuin moderne (hierfür steht Baudelaire für Benjamin ein) und aktualisiert den Marxschen Begriff der Naturgeschichte, insofern als er ihn psychoanalytisch um die Erkenntnis anreichert, dass die menschliche Vorgeschichte, welche den Namen Geschichte noch nicht verdient, nicht nur deshalb ins Reich der Notwendigkeit und nicht in das der Freiheit fällt, weil die Menschen die Gesellschaft noch nicht vernunftgerecht eingerichtet haben,

6 Benjamins Brief an Adorno vom 9. 12. 1938, ebd. S. 379.

7 Ebd. S. 380. Weiter konkretisiert Benjamin: „Die Fluchtlinien dieser Konstruktion laufen in unserer eigenen historischen Erfahrung zusammen". Aus diesen Erfahrungen, „die wir alle in den letzten fünfzehn Jahren gemacht haben", speist sich Benjamins Rekurs auf Marx und nicht aus der „Solidarität mit dem Institut noch [aus der] bloße[n] Treue zum dialektischen Materialismus". Ebd. S. 379.

8 Gruber: Benjamin in Palestine (wie Anm. 1), S. 121; 125. Diesen Sachverhalt reflektiert Adorno später in der *Negativen Dialektik.* Das Subjekt bleibt – hierfür führt Adorno Kant gegen Hegel an – mit einem ihm fremden Residuum konfrontiert, vor dessen Erkenntnis eine Schranke bestehen bleibt, welche einfache Identität von Subjekt und Objekt verunmöglicht: „Ohne Identitätsthese ist Dialektik nicht das Ganze; dann aber auch keine Kardinalsünde, sie in einem dialektischen Schritt zu verlassen. Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, daß sie sich nicht bei sich beruhigt, als wäre sie total; das ist ihre Gestalt von Hoffnung. Kant hat in der Lehre vom transzendenten Ding an sich jenseits der Identifikationsmechanismen davon etwas aufgezeichnet". An anderer Stelle bezeichnet Adorno gar die Dialektik als „Ontologie des falschen Zustandes". Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 6. Frankfurt am Main 2003, S. 398; 22.

9 Theodor W. Adorno: Fragmente über Wagner. In: Zeitschrift für Sozialforschung 1 – 2/1939, S. 25.

10 Benjamin: N [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts] (wie Anm. 3), S. 577.

sondern auch deshalb, weil sie das Längstvergangene, welches sie nach eigenem Vorbild entwarf, noch unbewusst zitiert. Statt den Versuch zu unternehmen, das Urvergangene zu retten, zum goldenen Ursprung zurückzukehren, verharrt Benjamin nicht im Mythos, sondern löst die Mythologie „in den Geschichtsraum" auf. Die von ihm im *Passagen-Werk* angestrebte „Konstellation des Erwachens" gilt ihm als „Erweckung eines noch nicht bewußten Wissens vom Gewesnen".[11] Deshalb überlässt Benjamin die Archetypen C. G. Jung und entscheidet sich für dialektische, nicht archaische Bilder. Anstelle von ontologischer Wesenheit interessiert ihn deren historischer Index. Benjamin missversteht die Marxsche Aussage, dass der Warenfetisch bei der einfachen Warenform, welche sich im Geschichtsverlauf in zunehmend komplexer Form konkretisiere, noch leicht zu verstehen sei, insofern er die logische Folge als historische Reihenfolge interpretiert. Dennoch zieht er daraus eine wichtige Erkenntnis und bestimmt das Erkennbarwerden gesellschaftlicher Zusammenhänge, die Aktualisierung dialektischer Bilder, als historisch wandelbar. Konkret bedeutet dies für Benjamin, dass das „Jetzt der Erkennbarkeit" einem „historische[n] Index" unterliegt, der dafür sorgt, dass dialektische Bilder „erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen". Damit überbietet Benjamin den klassischen Marxismus, denn Wahrheit ist ihm nicht bloß „eine zeitliche Funktion des Erkennens", sondern selbst an einen „Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden".[12] Dementsprechend treten die „historisch überformten und veränderten Dinge" bei Benjamin nicht „doch wieder als urgeschichtliche, ansichseiende und unwandelbare" auf, stattdessen reflektiert er im Begriff der Urgeschichte die Verstrickung von Archaik und Moderne und erkennt den Schein, urgeschichtlich zu sein, als Signum der Moderne.[13]

Bei Niederschrift des ersten Exposés 1935 mag diese Erkenntnis bei Benjamin noch nicht völlig gefestigt gewesen sein – Ausdruck seines Reifungsprozesses ist in dieser Hinsicht, dass er 1939 die Vorstellung des Traum- oder Wunschbildes zugunsten des Phantasmagorie-Begriffs aufgab. Diesen Begriff denkt Benjamin so strikt als dialektische Totalität, dass einseitige Vereinnahmung, etwa die Annahme, etwas in ihr sei gut oder schlecht, naiv erscheint. Der Begriff der Phantasmagorie umschließt Materielles und Ideelles nicht als Verschiedene in einem Ganzen, sondern trennt zwischen beidem so radikal nicht mehr, dass etwa Architektur nicht bloß Niederschlag von Ideologie, sondern eben selbst Ideologie ist und Benjamin sich einer materialistischen Psychoanalyse der Produktivkräfte widmen kann. In dieser ist Utopie kein positiv besetzter Begriff mehr, sondern Vision einer Gegenwart, die sich die Zukunft als verlängerte Höllenlandschaft träumt. Der Begriff der Utopie ist für Benjamin nicht einfach mit Hoffnung gleichzusetzen, doch damit ist noch nicht viel gesagt. Interessant wird es, wenn Benjamin das Ineinander von Utopie und Dystopie nicht bloß mit schrecklichen Gesellschaftsvorstellungen eines Fouriers bebildert, sondern die Funktionsweise der Phantasmagorie des Kapitalismus analysiert, welche in seinen Augen die gesellschaftliche Nachfolge des von Marx kritisierten Warenfetischs antrat. Benjamin hat weder Mythos noch Urgeschichte „unversehens zum Positiven umgefälscht", sie sind ihm keine „Mittel der Überwindung des objektiven Verhängnisses".[14] Die phantasmagorische Gesellschaft träumt ihre eigene Enthüllung und diesen

11 Ebd. S. 571 f.

12 Ebd. S. 579; 577; 578. Mit dem Modell der dialektischen Bilder entwirft Benjamin ein Zeitverständnis, das radikal anders ist als das kapitalistische. Obwohl Benjamin den Fortschrittsbegriff hauptsächlich ideologiekritisch behandelt, erkennt er im Fortschritt, der letztlich die Wiederkehr des Immergleichen ist, „die Spur ökonomischer Umstände". Dies entspricht dem von Marx beleuchteten objektiven Prozess, in welchem sich das Kapital als „automatisches Subjekt" ohne Wissen der Produzenten durchsetzt und der Weltmarkt entsteht. Auch bei Marx oszilliert die Zeit des Kapitals zwischen Fortschritt und Wiederholung, denn die Kapital-Akkumulation des sich selbst verwertenden Wertes G-W-G' vereinigt Linearität in G-G' und Wiederkehr in G-W und W-G. Walter Benjamin: Zentralpark. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Bd. I.2. Frankfurt am Main 1991, S. 663 und Marx: Das Kapital Bd. 1 (wie Anm. 1), S. 169.

13 Gruber: Benjamin in Palestine (wie Anm. 1), S. 126. Benjamin geht es ebenfalls nicht darum, das dialektische Bild nur zu deuten. Da das dialektische Bild nicht bloß Bewusstseinsinhalte abbildet, sondern die Wirklichkeit in ihm zur Lesbarkeit kommt, hat es eine objektive Dimension, welche Erkenntnis und Praxis verknüpft. Vgl. ebd. S. 126 f.

14 Ebd. S. 126.

Schein beobachtet Benjamin, ohne ihn zu affirmieren. Die Crux der Phantasmagorie besteht darin, dass sie sich durch Utopie, enthüllende Kritik und Aufklärung vollends verschleiert. Sie imaginiert in sich die eigene Überwindung durch Utopie und Regress und schließt damit den Traum, der aus sich selbst heraus zum Erwachen drängt, da eben dieses Erwachen und alle Versuche dazu noch integriert werden, hermetisch ab.[15] Deshalb drohen Mythos und Utopie, nicht in Benjamins Theorie identisch zu werden. Seine Radikalität besteht darin, den realen Übergang von Mythos und Utopie zu beschreiben.

Transzendenz und Immanenz

Erst diese Erkenntnis ermöglicht es, Utopie nicht als jenseitig Besseres vom Bestehenden abzugrenzen, sondern ihre Verstrickung mit dem Verhängnis einzusehen: Benjamin lässt es hier nicht zu, dass der Wunsch der Vater des Gedankens wird und beharrt darauf, dass die Hoffnung nicht aufgrund der Hoffnung gegeben ist, sondern erst aus der Hoffnungslosigkeit zu gewinnen ist. Da Hoffnung „nur um der Hoffnungslosen willen ... gegeben" ist, gibt es zwar eine Korrelation zwischen Utopie und der „schwachen messianischen Kraft", aber diese schöpft sich im Konjunktiv aus den Glücksvorstellungen der Vergangenheit, welche eben nicht erfüllt wurden.[16] Der heimliche Index der Geschichte ist keine sinnstiftende Geschichtsschreibung im Sinne positiver Theologie, sondern kann die Kontinuität des historischen Verlaufs höchstens in dessen Diskontinuität ausfindig machen: bildlich gesprochen darin, dass der Trümmerhaufen immer höher wächst. Deshalb kann Benjamin weder den revolutionären Impuls mit dem Postulat eines paradiesischen Ursprungs verbürgen, noch behaupten, der Schlüssel zur Entzifferung der Rätselbilder sei (noch) gegeben. Die messianische Kraft ist lediglich eine Möglichkeit, welche dadurch fortbesteht, dass der Appell des vergangenen Leids noch an unsere Ohren gelangt, da auch unsere Generation eine geschlagene ist. Wenn sich die Hoffnung auf Erlösung nicht aus einem imaginierten Urzustand speist und Benjamin eben aufzeigt, warum Utopien nicht automatisch über ihre Gesellschaft hinaus sind, sondern deren Verblendungszusammenhang noch perfektionieren, dann bleibt fraglich, wie Transzendenz noch zu denken ist, und ob sie bei Benjamin tatsächlich so viel undialektischer gedacht sein soll als diejenige Adornos.

Benjamin legt hierbei keine transzendent-äußerlichen Maßstäbe an die Gesellschaft an, sondern beharrt „auf einem dem Kapital immanenten Standpunkt der Kritik".[17] Dieser Immanenz entspricht seine Methode der Versenkung ins Objekt mitsamt dessen Schein. Wie ein Ausbruch aus dieser Immanenz gelingen könne, wie also Kritik an einer Totalität der Verblendung möglich sei, bleibt bei Benjamin offen. Doch der Versuch, den er im *Passagen-Werk* unternimmt, liefert ein Modell dafür, gerade durch Preisgabe eines transzendenten Standpunktes, durch Überantwortung des Subjekts ans Objekt, die Totalität ganz zu durchschreiten und eben dadurch ihre Funktionsweise diskutierbar zu machen: Mit den Begriffen von Theologie und Phantasmagorie stellt sich Benjamin diesem Problem.[18]

Dialektik als Verlaufsform oder Bild

Benjamin befragt die von ihm untersuchten Phänomene nach dem „Grund ..., der ihrem ‚Werden', ihrer Dynamik, eine Richtung (wohin auch immer) gibt".[19] Diesem Grund spürt er nicht nach, indem er sich auf die Suche nach ihrem Ursprung begibt, sondern extrahiert aus der Kritik an den Vorstellungen linear verlaufender Fortschritts- und Verfallsgeschichte den Begriff des dialektischen Bildes.[20] Da es für

15 Zeitgleich schreibt Adorno Ähnliches über die Phantasmagorie des Wagnerschen Werks. Vgl. Adorno: Fragmente über Wagner (wie Anm. 9), S. 1 – 49.

16 Walter Benjamin: Wahlverwandtschaften. Gesammelte Schriften, S. 201, sowie Ders.: Über den Begriff der Geschichte. Gesammelte Schriften. Bd. I.1. Frankfurt am Main 2003, S. 694.

17 Manfred Dahlmann: Kritik als Politisierung der Kunst? Walter Benjamin und die Ästhetisierung der Politik. In: sans phrase 8/2016, S. 110.

18 Seine Vorschläge, wie Kritik an einer Totalität, die ebendiese verschlingt, möglich sein soll, schwanken zwischen voluntaristischem Sprung aus der Totalität heraus – wofür sein Theologiebegriff einsteht – und dem Versuch, mit dem Begriff der Phantasmagorie Immanenz und Transzendenz doch dialektisch zu vermitteln.

19 Dahlmann: Kritik als Politisierung der Kunst? (wie Anm. 17), S. 108.

20 Demgemäß sind die Kategorien von Fortschritt und Rückschritt Benjamin gleichermaßen fremd. Sie können lediglich die philosophische Erkenntnis provozieren, dass „die Vorstellung

Benjamin „keine Verfallszeiten“ und nichts bürgerlich-nostalgisch zu betrauern gibt, insofern er Verfall und Fortschritt „nur als zwei Seiten ein und derselben Sache“ begreift, bleiben die Kategorien Optimismus und Pessimismus seinem Denken gegenüber gleich äußerlich.[21] Dies ist nicht lediglich als politische Absage an die konservative Phrase, früher sei alles besser gewesen, zu verstehen, sondern ist eine logische Konsequenz aus Benjamins Begriff des dialektischen Bildes, dem ein bestimmtes Verständnis von Zeit zugrunde liegt: Während die Gegenwart sich auf die Vergangenheit zeitlich-kontinuierlich bezieht, verhält sich das Gewesene zur Gegenwart dialektisch: Benjamin denkt nicht „Verlauf sondern Bild“, in welchem „das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft und sprunghaft zu einer Konstellation zusammentritt“.[22]

Die bisherige Geschichte selbst ist ihm aber keine „Abfolge von Bildern“; sie wird erst, wenn von Erkenntnis getroffen, zu solchen. Deshalb sind es auch keineswegs kontingente Bilder, die Benjamin in der Beliebigkeit des *Passagen-Werks* sammelt.[23] Mit der Hure, die ihm als Prototyp des Proletariats gilt, mit den Passagen, die er als objektiven Niederschlag in sich widersprüchlicher Ideologien versteht, und letztlich der Ware, deren Form er mit Marx als Geheimnis der gesellschaftlichen Verkehrung begreift, konkretisiert er seine dialektischen Bilder materialistisch.[24]

Half Adornos Kritik Benjamin zwar, seinen Begriff des Fetischs und der Phantasmagorie zu schärfen, so zeugt die Diskussion über das dialektische Bild doch von Adornos Missverständnissen von Benjamins Ansatz. Während Benjamin die Dialektik als bildlich, sprunghaft und zugleich stillstehend denkt, versteht Adorno sie eher zeitlich-historisch und kritisiert die tatsächlich noch unausgegorenen Begriffe von mythischem Traumbild und Urvergangenem dementsprechend. Für Benjamin sind sie bildlich als geronnene Resultate der kapitalistischen Produktionsweise, welche sich Kultur schimpft, zu

von Geschichte“, aus der sie stammen, „nicht zu halten ist“. Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (wie Anm. 16), S. 697.

21 Benjamin: N [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts] (wie Anm. 3), S. 571; 575.

22 Ebd. S. 576 f. Damit gelangt Benjamin zu keinem geschichtslosen Begriff der Zeit, stattdessen gelingt es ihm so, die Geschichtlichkeit, die im Hier und Jetzt steckt, anschaulich zu machen.

23 Gegen den Eindruck, Benjamins unabgeschlossenes Hauptwerk könne die beliebigen Details, denen es sich widmet, nicht in Konstellation zu einander bringen, ist einzuwenden, dass das *Passagen-Werk* hinsichtlich seiner Synthesis der behandelten Themen selbst eine Geschichte hat. Die surrealistische Intention der ersten Schaffensphase, die ein impressionistisches Mandala des 19. Jahrhunderts zeichnete, wird Mitte der 1930er mit zunehmender Beschäftigung mit der *Kritik der politischen Ökonomie* materialistisch überformt, sodass einige Konvolute wegfallen beziehungsweise in ihren historischen und ökonomischen Kontext eingebettet werden. Benjamin war eben nicht selbst der Sammler, den er in Konvolut H als sozialen Typus beschreibt, welcher eine bestimmte Form des fetischistischen bürgerlichen Bewusstseins darstellt, und für welchen ihn der Poststrukturalismus hält. Im *Passagen-Werk* versucht er seine zuvor lose geäußerte Kritik am Marxismus, seine eigensinnige Gesellschaftskritik, die theoretischen Widersprüchen im eigenen Denken verhaftet blieb, seinen Fokus auf die Kunst, seine materialistische Philosophie und seinen surreal-theologischen Blick auf das Alltägliche zu einem Ganzen zusammen zu bringen, dessen Abschluss ihm verwehrt geblieben ist. So stellt sich uns heute die Frage, wie und ob aus den versprengten Zitat-Schnipseln, verschiedenen Anmerkungen, Montagen und Demontagen ein kohärentes Bild einer Gesellschaftskritik hergestellt werden kann, welche jenseits des Dualismus von Metaphysik und Materialismus über gesellschaftliche Vermittlung reflektiert. Hierfür dienen die *Passagen*-Exposés als Hinweise, da sie dekodieren, wie Benjamin selbst seine Materialien zu Gedanken umschmolz. Auch das erkenntnistheoretische Konvolut N gibt Aufschluss darüber, nach welcher Methode Benjamin Zitate sammelte und zu einem neuen Bild des 19. Jahrhunderts zusammensetzt. Die Umschmelzung, mit welcher Benjamin im Verlauf der *Passagen* materialistischer wird und sein Material systematischer in Konstellationen bringt, führt auch dazu, dass die Theologie nach und nach verschwindet, indem sie im Begriff der Phantasmagorie aufgehoben wird.

24 Hieran anschließend sei bemerkt, dass Benjamin auch die Wiederkehr des Immergleichen durchaus materialistisch bestimmt. Der Begriff des Gleichen mag zu Beginn der Arbeit an den *Passagen* unausgegoren sein, doch zielt er letztlich auf die Warenförmigkeit der Gesellschaft und deren Wahrnehmungsformen. Wenn die Wertgröße durch das Quantum gesellschaftlich notwendiger Arbeit bestimmt wird, so folgt daraus einerseits, dass die Ware nur als Durchschnittsexemplar ihrer Art in Betracht kommt und andererseits, dass die Arbeit mitsamt der Warenproduzierenden dem Äquivalenzprinzip unterworfen werden. Diese durch den Tausch entstehende Vergleichbarkeit der menschlichen Arbeit und die Reduktion auf eben dies Vergleichbare führen zur Entfremdung und Nivellierung der Produkte wie ihrer Produzenten. Benjamin benennt dies als Wiederkehr des Immerwiedergleichen, welches er mit der Mode und der bürgerlichen Fortschrittsvorstellung verknüpft. Vgl. Marx: Das Kapital Bd. 1 (wie Anm. 1), S. 54; Benjamin: J [Baudelaire]. In: Ders.: Das Passagen-Werk (wie Anm. 3), S. 417; Ders.: Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts. In: ebd., S. 55 f; Dahlmann: Kritik als Politisierung der Kunst? (wie Anm. 17), S. 111.

fassen, die er zunächst weder affirmiert noch negiert.[25]

An dem Indifferenzpunkt, den Benjamins Denken durch die Radikalität seiner Methode erreicht, zeigt sich dessen Gefahr: Er droht dadurch, dass er sich dem Gegenstand, den er beschreiben wollte, radikal überantwortet, in diesem zu verschwinden. Der potentielle Untergang des denkenden Subjekts in seinem Objekt ist dasjenige im Denken Benjamins, das die poststrukturalistische Bezugnahme auf sein Werk insgeheim legitimiert. Zugleich aber ist diese Methode Benjamins nicht willkürlich waghalsig, sondern ein Tribut an einen Gegenstand, der sich nur durchschauen lässt, wenn man ihn ganz durchschreitet. Die Gefahr, verschlungen zu werden, bleibt.

Totalität und Kritik: Inverse Theologie als Einspruch

Theologie ist für Benjamin keine „Suche nach einem vernünftig Allgemeinen in der Geschichte". Er bezieht nicht „alle historischen Details auf ein (theologisch inspiriertes) Total-Allgemeines", denn dies würde eine dualistische Gegenüberstellung von Einzelnem und Allgemeinem implizieren, die Benjamin hinter sich lässt:[26] Wer „in der Analyse des kleinen Einzelmoments den Kristall des Totalgeschehens" aufspürt und in der Phantasmagorie die Identität von Materiellem und Ideellem, sowie von Verschleierung und Entschleierung entdeckt, kann weder Besonderes und Allgemeines hypostasieren, noch oder vielmehr schon gar nicht die Partei des letzteren ergreifen.[27]

Bei Benjamins Theologiebegriff ist zumindest dreierlei zu beachten: (1) Er stellt sich in die Tradition negativer Theologie, der eine Religionskritik inhärent ist, welche das schlechte Allgemeine kritisiert. Auf den jüdischen Messianismus bezieht er sich nicht lediglich aus biographischen Gründen, sondern wählt diesen, da er für das historisch noch Unerfüllte steht und einen anderen Zeitbegriff ermöglicht. (2) Die Theologie ist ein Korrektiv der Geschichtsschreibung, das auf der Abschaffung des Leidens beharrt. (3) Der Theologiebegriff Benjamins unterliegt einem werkgenetischen Wandel, der im *Passagen-Werk* darin gipfelt, dass die Theologie im materialistischen Begriff der Phantasmagorie verschwindet.

(1) Unter Gott versteht Benjamin nicht zwangsläufig ein radikal Anderes zur bestehenden Welt. In dem frühen Fragment *Kapitalismus als Religion* zielt er auf einen historischen Gottesbegriff, welcher als Geist des Kapitals übersetzt werden kann und dessen geschichtliche Gewordenheit aufgedeckt werden soll. Die Religion des kapitalistischen Gottes ist ein diesseitig auswegloser, verschuldender Kult, dessen Gottesdienst die Arbeit darstellt. Der Kapitalismus ist für Benjamin das total gewordene Christentum, womit sich ein Unterschied zwischen der christlichen und der jüdischen Theologie andeutet. Denn der Messianismus des Judentums versteht die Geschichte als unabgeschlossene und eröffnet die Möglichkeit, ein ganz Anderes, die Erlösung aus der Geschichte zu denken.[28] Damit entspricht

25 Benjamin galt „die geschichtsphilosophische Perspektive der Rettung ... mit der kritischen der Pro- und Regressionen als unvereinbar". Er wies der Rettung eine zyklische Form zu, während die Polemik Adornos gegen Wagner, seiner Ansicht nach, progressiv verlaufe. In den *Passagen* führte Benjamin weiter aus, dass Phänomene nur „durch die Aufweisung des Sprungs in ihnen" gerettet werden können. Mit der Spannung, die zwischen dem Zyklischen der Rettung und dem Sprung in den Gegenständen liegt, korrespondiert eine reale Widersprüchlichkeit: Geschichtliche Gegenstände sind nicht immer gleichmäßig vermittelt, oder anders ausgedrückt, ihre Vermittlung ist nicht immer total. Brüche, Sprünge, Zweideutigkeiten dürfen, darauf insistierte Benjamin, nicht übergangen werden. Hier deutete sich eine Differenz zwischen Adornos und Benjamins Denken an. Während dieser die Dialektik bildlich, sprunghaft und zugleich stillstehend denkt, verläuft die Dialektik in den Augen Adornos zeitlich-historisch ab. Trotz diesen verschiedenen Tendenzen näherte sich Adorno der benjaminschen Position spätestens mit der *Negativen Dialektik* an, welche davon ausgeht, dass die Dialektik sich selbst in einem dialektischen Schritt verlassen müsse, um sich nicht als hermetisch Geschlossene absolut zu setzen. Und so gab Adorno Benjamin in seiner Antwort im August 1938 bezüglich der zyklischen Rettung Recht und hoffte, dass Benjamin in Adornos Aufsatz über Wagner das akzentuierte „Ineins von Progressiv und Regressiv" bemerkt habe. Benjamins Brief an Adorno vom 19. 6. 1938, in: Adorno/Benjamin: Briefwechsel (wie Anm. 5), S. 336; Benjamin: N [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts] (wie Anm. 3), S. 591 und Adornos Brief an Benjamin vom 2. 8. 1938, in: Adorno/Benjamin: Briefwechsel (wie Anm. 5), S. 345.

26 Dahlmann: Kritik als Politisierung der Kunst? (wie Anm. 17), S. 114.

27 Benjamin: N [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts] (wie Anm. 3), S. 575.

28 In anderen Texten (beispielsweise in *Kritik der Gewalt* und im *Theologisch-politischen Fragment*) der frühen 1920er Jahre, in denen

der Messianismus Benjamins früher anarchistischer Hoffnung, die Welt könne sich doch entsühnen. Wichtiger aber ist, dass sowohl christliche wie jüdische Theologie geschichtlich begriffen werden: Steht das Christentum für die Abgeschlossenheit der Geschichte, so fungiert das Judentum als Platzhalter für die Unabgeschlossenheit von Geschichte und bietet ein Modell für einen Zeitbegriff, welcher nicht der Linearität des Kapitalverhältnisses entspricht.[29]

Während Benjamin den christlichen Gott als das falsche Allgemeine, das Absolute versteht, gilt der jüdische Gott ihm wie Bloch als ein werdender, über den das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Wenn Hiob gegenüber Gott Recht behalten kann, dann kommt Benjamins Theologiebezug ohne „immanentes Aufgehen des Einzelnen in ein Kollektiv" aus.[30]

(2) Benjamin meint mit Theologie nichts Äußerlich-Transzendentes, sondern zielt auf eine „‚inverse' Theologie", die er als gesellschaftliche versteht.[31] Sie schöpft sich nicht aus Gott, sondern aus der Geschichte des vergangenen Leides. Dass Theologie für Benjamin etwas Historisches und im Detail Verstecktes ist, zeigt sich schon darin, dass er in den *Geschichtsthesen* das Bild eines versteckten Zwerges namens Theologie entwirft, der auf dem Schachbrett der Geschichte heimlich die Züge führt. Hier befreit er die Theologie von der Eschatologie, die sich selbst um ihr Bestes bringt, indem sie sich als historisch existent geriert. Theologie ist für Benjamin die Forderung, dem messianischen Anspruch des vergangenen Leides gerecht zu werden und nicht auf einen blinden Mechanismus von Geschichte zu vertrauen. Benjamins Theologie schöpft sich nicht aus Transzendenz, stattdessen erwartet er, laut Adorno, „einzig von der radikalen, schutzlosen Profanisierung die Chance fürs theologische Erbe, das in jener sich verschwendet".[32] Dementsprechend entspringt die messianische Kraft dem Appell der vergangenen Geschlechter, ihren Namen zu erinnern und ihr Leid abzuschaffen.

Während die Theologie inhaltlich für die Abschaffung des Leidens einsteht, ist sie der Form nach zugleich ein Versuch Benjamins, die Immanenz der Geschichte aus sich heraus zu transzendieren. Dass er die Hoffnung „Dann sind wir auf Erden erwartet" mit dem Vorzeichen des Konjunktivs versieht, zeigt sein Wissen darum an, dass diese erkenntnistheoretische Vermittlung von der Totalität des Gegenstandes und einem Standpunkt, von dem aus Kritik möglich ist und der deshalb dem Ganzen zumindest um Nuancen enthoben sein muss, auf Sand gebaut sein könnte: Ob Theologie die Hoffnung auf Erlösung, die nur aus dem Falschen kommen kann, einlösen könne, bleibt bei ihm fraglich. Die Theologie ist eine Krücke im Denken Benjamins, aber keinesfalls eine Gedankenfigur, die individuelles Leiden für ein Allgemeines legitimieren könnte, stattdessen möchte sie ebendieses abschaffen.

Der messianische Sprung innerhalb und aus der Siegergeschichte heraus injiziert keinen Sinn in die bisherige Geschichte, sondern würde als eine Art retrospektiver Geschichtsschreibung Sinn erst herstellen, indem der Unsinn der bisherigen Geschichte beendet würde.[33] Die Erlösung, die Benjamin einfordert, legitimiert vergangenes Leid nicht, sondern schafft auch dieses noch ab. Inwieweit dies möglich ist, wie wörtlich Theologie also zu verstehen ist, und wie sehr die Theologie dem leiblich Einzelnen gerecht werden will,

sich Benjamin mit dem Verhältnis von Theologie und Politik beschäftigt, bezieht er sich vornehmlich auf das Judentum. Dort bietet dieses eine Alternative zur bestehenden Gesellschaft an. Vgl. Walter Benjamin: Kapitalismus als Religion. Gesammelte Schriften. Bd. VI. Frankfurt am Main 1985, S. 100 – 103.

29 So schreibt Benjamin im Anhang zu den Geschichtsthesen: „Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit erfahren worden ist: nämlich ebenso. Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte." Benjamin: Über den Begriff der Geschichte (wie Anm. 16), S. 704.

30 Dahlmann: Kritik als Politisierung der Kunst? (wie Anm. 17), S. 116.

31 Adornos Brief an Benjamin vom 17. 12. 1934, Adorno/Benjamin: Briefwechsel (wie Anm. 5), S. 90.

32 Theodor W. Adorno: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft. München 1963, S. 239.

33 Eine ähnliche geschichtsphilosophische Perspektive vertritt auch Marx, der die Entstehung des Kapitals für völlig sinnlos erklärt und erst vom Standpunkt der Abschaffung des Kapitals aus Sinn darin erkennen könnte.

diskutiert Benjamin mit Horkheimer. Gegen dessen Einspruch, die Unabgeschlossenheit der Geschichte sei idealistisch, das vergangene Leid nun einmal wirklich geschehen, wendet Benjamin ein, dass die Geschichte nicht bloß Wissenschaft, sondern „eine Form des Eingedenkens" ist, die das Geschehene modifizieren könne.[34] Die Hoffnung, dass sich die Abgeschlossenheit des Leides zu einem Unabgeschlossenen verwandeln ließe, „ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, sowenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen".[35] Diese Theologie mag radikal-naiv sein, eine sinnstiftende, die Individuen dem Treibsand der Geschichte überantwortende Funktion hat sie keineswegs.[36]

Benjamin schrieb vor Auschwitz. Danach ist es um solche Hoffnung anders bestellt. Dennoch verfehlt der Vorwurf, Theologie ziele auf ein sinnstiftendes Allgemeines, seinen Versuch, die Theologie als Einspruch gegen das Leiden zum materialistischen Movens der Kritischen Theorie zu machen. Die Korrespondenz mit Karl Thieme unmittelbar nach dem Anschluss Österreichs ans nationalsozialistische Deutschland dokumentiert, dass Benjamin in Konfrontation mit Nationalsozialismus und Antisemitismus die marxistische Geschichtsschreibung und Gesellschaftsanalyse in Frage stellt, insofern diese dem individuellen Leiden und Sterben ihren Stachel nehmen.[37]

(3) Zunächst begnügt sich Benjamin mit einem inversen Theologiebegriff, der als Einspruch des Leidens gegen den Geschichtsverlauf und als Insistenz auf der Möglichkeit der gesellschaftlichen Erlösung fungiert.[38] Spätestens zur Niederschrift der *Passagen* reicht ihm die Theologie als Hoffnung nicht mehr aus. Wo er früher willentlich auf den Appell der Theologie, dass Leid abgeschafft gehört, setzte, reflektiert er nun darauf, ob die Theologie es leisten könne, der Totalität des Kapitals nicht zu erliegen. Er erkennt, dass sich die Frage, ob aus der Tradition der Unterdrückung hinauszugelangen sei, nicht voluntaristisch beantworten lässt. In der Revision seines Theologiebegriffs schmilzt er diesen zum Moment der Methode des dialektischen Bildes um. Nicht zuletzt an ihm wird deutlich, wie sich die Kritische Theorie das Ganze, das sie kritisiert,

34 Benjamin, N [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts] (wie Anm. 3), S. 589.

35 Ebd.

36 Obwohl Benjamin mit den Begriffen des dialektischen Bildes und der Phantasmagorie wegweisende Ansätze für eine materialistische Erkenntniskritik liefert, formuliert er aber tatsächlich kein Individuationsprinzip. Dennoch findet das leiblich Einzelne seinen Platz in Benjamins Kritischer Theorie. Sein Begriff des Leidens bleibt nicht abstrakt – er konkretisiert ihn in den Passagen beispielsweise an der Wohnsituation des Pariser Proletariats und der Reduktion der Wahrnehmungsform bei Baudelaire. Da er das Leid abschaffen und nicht ästhetisieren und konsumierbar machen will, buchstabiert er es nicht aus, wie es dem poststrukturalistischen Trend entspricht.
Generell ist es fraglich, wie Philosophie dem Anspruch, individuelles Leid beredt werden zu lassen, gerecht werden kann. Das Unsagbare zu sagen, kann dieses nutzbar machen. Davon zeugt, dass der Poststrukturalismus dem Leiden den Stachel nimmt, indem er es pseudo-konkret eingemeindet: Hier wird Leid erfasst, katalogisiert und intersektional gegeneinander aufgewogen. Die Insistenz auf der „Rettung des Einzelnen und Besonderen" (Gruber: Benjamin in Palestine (wie Anm. 1), S. 121), für welche Benjamin einsteht, gebietet dem Poststrukturalismus keinen Einhalt. Er kann sich selbst, solange das Nichtidentische nur chimärenhaft zitiert wird, als dessen Agent aufspielen. Das Einzelne und Besondere zu betonen kann akademisch wie subkulturell in den ontologisierenden Respekt vor dem Vereinzelten münden, welches qua Abweichung der Norm überlegen sei. Die Ausbuchstabierung des Leides der Individuen und die Definitionsmacht der Betroffenen sind verschiedene Spielarten davon, das Nichtidentische bürokratisch zu katalogisieren und in Sprachge- und verbote zu überführen.
Anzumerken bleibt an diesem Punkt, dass Heideggers Flucht aus der Vereinzelung ins Allgemeine nicht dazu berechtigt, das Individuum als solches zu verklären: Das Einzelne ist dem Allgemeinen gegenüber nicht automatisch das Bessere und das Individuum mit Marx eben doch eine leere Abstraktion. Vgl. Dahlmann: Kritik als Politisierung der Kunst? (wie Anm. 17), S. 94; 101.

37 Thieme hatte in seinem Brief vom 12. 3. 1938 ausgeführt, dass die Hegelsche Erkenntnis, dass alles zweimal – erst tragisch, dann satirisch – geschehe, und Marx' Anwendung derselben auf Napoleon ihm die aktuelle Sorge um die historische Lage trotz der Situation der österreichischen Juden erleichtere. Noch sei nichts unwiederbringlich verstellt und die Zerrüttung der Staaten zeige satirisch die Sinnlosigkeit des Todes für diese Apparate an. Auf diesen Brief antwortete Benjamin im März 1938 mit einer strikten Absage an den Begriff sinnvollen Leidens und Sterbens, welchen er angesichts der historischen Lage etwa in Spanien und Österreich und mit Blick auf die Situation der österreichischen Juden für völlig unzulässig erklärte. Vgl. Benjamins Brief an Karl Thieme vom 27. 3. 1938, in: Benjamin: Gesammelte Briefe. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Bd. VI. Frankfurt am Main 2000, S. 49 ff.

38 Adorno bezeichnet seine wie Benjamins Theologie als inverse. Vgl. Adornos Brief an Benjamin vom 17. 12. 1934, in: Adorno/Benjamin: Briefwechsel, S. 90.

einverleibt, da es sich nur kritisieren lässt, wenn es ganz durchschritten wurde.

Obwohl Benjamin versucht, die Geschichte wie ein Buch zu lesen und zu bebildern, vergisst er den Unterschied zwischen Text und Wirklichkeit nicht. Er ordnet dem Text die Philologie als Grundwissenschaft zu. Den von ihm versuchten „Kommentar zu einer Wirklichkeit" kann aber nur die Theologie leisten.[39] Wenn Benjamin schreibt, dass sich sein Denken „zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte [verhält]. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben", dann zeigt sich, dass er der Theologie einen Ort in seinem Denken zuweist.[40] War ihm die Theologie zunächst der moralisch-materialistische Impuls, jedes Leiden abzuschaffen, so erhält sie nun eine erkenntniskritische Dimension dem Materialismus selbst gegenüber: An ihr stellt sich Benjamin der Frage, wie es der materialistischen Dialektik gelingen kann, weder sich selbst noch das Bestehende zu hypostasieren, wie der Zauber der Faktizität zu durchbrechen ist, dem auch das Denken selbst noch unterliegt.

39 Benjamin: N [Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts], S. 574.

40 Ebd. S. 588.

Lars Fischer

Zur Beziehung zwischen Gershom Scholem und Theodor W. Adorno

In Heft 7 der *sans phrase* verwies ich in einem Nachtrag zu meinem Artikel über Gershom Scholems Wahrnehmung Deutschlands nach der Schoah (in Heft 5) auf das Erscheinen des Briefwechsels zwischen Scholem und Theodor W. Adorno.[1] Dabei ging es mir – der Fragestellung meines vorherigen Artikels entsprechend – ganz gezielt um Bemerkungen Adornos, in denen er auf vehemente und bewegende Weise seine Übereinstimmung mit Scholem zum Ausdruck brachte, nachdem dieser in einer öffentlichen Stellungnahme leidenschaftlich bestritten hatte, dass es vor 1933 auf gesellschaftlich-kollektiver Ebene ein ‚deutsch-jüdisches Gespräch' gegeben habe.[2] Da die meisten Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich heute mit der Geschichte des deutschen Judentums und der Beziehungen zwischen deutschen Juden und Nichtjuden beschäftigen, Scholems Position als bestenfalls lächerlich zurückweisen, schien es mir bedeutsam, darauf hinzuweisen, dass Adorno Scholems Einschätzung teilte. Asaf Angermann, der den Briefwechsel herausgegeben und fachkundig annotiert hat, weist in seiner *Editorischen Nachbemerkung* ebenfalls darauf hin, dass die Briefe Adornos dessen „bislang nicht in ihrem vollen Umfang bekannte Fremdheit im eigenen Land … verdeutlichen".[3]

Nicht wenige der in diesem Band veröffentlichten Briefe wurden zuvor bereits an anderen Orten abgedruckt. Doch einen wirklichen Eindruck von dem vielseitigen, dreißig Jahre währenden Gespräch zwischen diesen beiden intellektuellen Riesen des zwanzigsten Jahrhunderts gewinnt man erst jetzt, da die erhalten gebliebenen Briefe geschlossen zur Verfügung stehen.

Das Verhältnis zwischen Scholem und Adorno lässt sich aus zwei verschiedenen – allerdings komplementären – Perspektiven rekonstruieren: einerseits auf der Ebene des persönlichen Umgangs, wie er durch den Briefwechsel dokumentiert wird, andererseits auf der Ebene ihrer veröffentlichten und unveröffentlichten Werke, also in dem Bestreben, systematische Gemeinsamkeiten und Gegensätze in der Tiefenstruktur ihrer wissenschaftlichen Denkweise zu identifizieren (wobei etliche Passagen in den Briefen allerdings auch für diese zweite Perspektive von Belang sind). In diesem Artikel werde ich mich der ersten Perspektive widmen und dabei in erster Linie die Briefautoren selbst mit zum Teil etwas ausführlicheren Zitaten zu Wort kommen

1 Asaf Angermann (Hg.): Theodor W. Adorno. Gershom Scholem. ‚Der liebe Gott wohnt im Detail.' Briefwechsel 1939 – 1969. Berlin 2015. Die Seitenzahlen für nachfolgende Zitate aus dem Briefwechsel werden im Text in Klammern angegeben.

2 Nachtrag zu: Selbstverleugnender Deutschenfresser? Anmerkungen zu Gershom Scholems Einstellung zu Deutschland und den Deutschen (*sans phrase* 5/2014). In: sans phrase 7/2015, S. 223 – 224.

3 Asaf Angerman: Editorische Nachbemerkung. In: Adorno/Scholem: Briefwechsel (wie Anm. 1), S. 542.

lassen. Der zweiten werde ich mich nur indirekt mit einigen kurzen Schlussbemerkungen zu Ansgar Martins' im letzten Jahr erschienenen Studie *Adorno und die Kabbala*[4] zuwenden, mit der Martins einen bedeutsamen und anregenden Beitrag zur Klärung dieser Frage geleistet hat.

Fest steht, dass Scholem von Adorno bei seiner ersten (ihm in Erinnerung gebliebenen) persönlichen Begegnung mit ihm sehr angetan war – wider Erwarten. Anfang 1933 hatte Scholems engster Jugendfreund Walter Benjamin ihm geschrieben, er wolle sich trotz „einige[r] reservierte[r] Bemerkungen, die ich über Wiesengrund von dir hörte, nicht abhalten" lassen, ihn „auf seinen soeben erschienenen ‚Kierkegaard' hinzuweisen". Zwar sei Adornos „Fall ... so kompliziert, daß er brieflicher Darstellung sich entzieht", immerhin aber lese er „schon im zweiten Semester über das Trauerspielbuch ..., ohne dies aber im Vorlesungsverzeichnis kenntlich zu machen".[5] Auch Benjamins Lob des Kierkegaard-Buchs von Adorno mochte sich Scholem nicht anschließen. „Es verbindet, meinem Erachten nach", schrieb Scholem, „ein sublimes Plagiat Deines Denkens mit einer ungewöhnlichen Chuzpe, und wird, sehr im Unterschied von Deiner Analyse des Trauerspiels, für eine sachliche Betrachtung K's künftighin nicht viel bedeuten". Hätte Benjamin sich selbst „der Mühe unterzogen ..., dieses Buch, als eine Art ‚angewandte Einbahnstraße in die Melancholie hinein', zu schreiben, so wäre doch unendlich viel mehr Reelles und etwas weniger ‚Schnokes' herausgekommen". „Vieles ist natürlich auch sehr gut", gestand Scholem allerdings am Ende doch noch ein, „anderes habe ich einfach und ohne Umschweife nicht verstanden".[6]

Als Scholem 1938 in New York – wo er am Jewish Institute of Religion die Hilda Stich Stroock Lectures gab, aus denen die *Major Trends in Jewish Mysticism* hervorgingen – Adorno und dessen Frau Gretel schließlich kennenlernte, war er „aufs angenehmste von diesem Paar enttäuscht".[7] Er habe sich bereits dreimal mit Adorno getroffen, berichtete er Benjamin am 6. Mai 1938, und mit ihm „sehr menschliche Relationen knüpfen" können. „Er gefällt mir außerordentlich gut und wir fanden uns viel zu sagen. Ich gedenke den Verkehr mit ihm und seiner Frau hier recht lebhaft zu pflegen. Es ist angenehm und aussichtsreich mit ihm zu sprechen, und ich finde eine Möglichkeit mich mit ihm zu verständigen. Daß wir Deiner sehr viel gedenken", fügte er noch hinzu, „braucht Dich nicht zu wundern".[8] Ende Juni 1938 berichtete er nochmals, er sei „einige Male" mit Adorno und seiner Frau zusammen gewesen.[9] So wundert es auch nicht, dass Scholem Benjamin nach seiner Rückkehr nach Jerusalem bat, „mir auch einmal die Wohnungsadresse von Wiesengrund" mitzuteilen, „dem ich einmal ein Lebenszeichen von hier aus geben möchte".[10]

Anfangs schien die Freundschaft sich gedeihlich fortzuentwickeln, wenn der Anlass ihrer Kommunikation gelegentlich auch denkbar trostlos war. So erfuhr Scholem von Benjamins Tod zuerst aus einem ausführlichen Brief von Adorno – „dem einzigen Menschen dort, der mir noch schreibt" – vom 8. Oktober 1940.[11] Im März 1942 teilte Scholem Adorno mit, dass er dessen Schriften „mit dem größten Anteil in Zustimmung und Widerspruch" lese. (48) Nachdem er im Sommer 1945 die vom Institut für Sozialforschung 1942 herausgegebene Gedenkschrift *Walter Benjamin zum Gedächtnis* endlich erhalten hatte, schrieb er an Adorno mit Blick auf dessen Beitrag zum Briefwechsel zwischen Stefan George und Hugo von Hofmannsthal: „Sie werden mir sicher nicht übel nehmen, wenn ich als verzweifelter Nichtmarxist zu sehen glaube, daß auch Ihre Analyse – was ich oft Benjamin vorgetragen habe, bei dem das ja höchst deutlich war – ihren anarchistischen élan und ihre anarchistische Tendenz, an die viele Ihrer tiefsten Einsichten gebunden sind, bei der von Ihnen angenommenen Methode nicht ganz nach Hause bringt. Aber viel springt auch unterwegs heraus." (58) Bei aller Kritik gestand Scholem also ein, dass Adorno in der Tat tiefe Einsichten zu bieten habe und die Lektüre allemal gewinnbringend sei, wenn auch nicht wegen, sondern trotz Adornos Marxismus.

4 Ansgar Martins: Adorno und die Kabbala. Potsdam 2016.
5 Benjamin an Scholem, 15. Januar 1933. In: Walter Benjamin; Gershom Scholem: Briefwechsel. Frankfurt am Main 1980, S. 36.
6 Scholem an Benjamin, 24. Oktober 1933, ebd. S. 109.
7 Scholem an Benjamin, 6. Mai 1938, ebd. S. 265.
8 Ebd. S. 264 – 265.
9 Scholem an Benjamin, 27. Juni 1938, ebd. S. 276.
10 Scholem an Benjamin, 25. Januar 1939, ebd. S. 288 – 289.
11 Gershom Scholem an Shalom Spiegel, 8. Januar 1941. In: Gershom Scholem: Briefe. Bd. 1: 1914 – 1947. München 1994, S. 284.

Dieser Brief begann jedoch mit dem Hinweis, dass „ich wohl an die drei Jahre nichts von Ihnen gehört habe“ (57), und in den Briefen, die er in der Zwischenzeit an Hannah Arendt schrieb, beklagte er sich immer wieder darüber, dass Adorno ihm nicht geschrieben habe.[12] Wie es sich damit verhielt, lässt sich kaum mehr rekonstruieren. Adorno zufolge kam eine Sendung zurück und Scholem selbst räumte ein, es könnten auch Briefe verloren gegangen sein (immerhin hatten Sendungen von den USA in den Jischuw mitten im Krieg einiges auszustehen). Andererseits kamen Arendts Briefe ja offensichtlich durch. Auf jeden Fall war Scholem beleidigt. Zudem prägte sein Verhalten sowohl Adorno wie auch Arendt gegenüber ein Beweggrund vor allen anderen: wie sich der Nachlass Benjamins am besten sichern und in geeigneter Form veröffentlichen ließe. Dabei verhielt sich Scholem auch taktisch und man kann sich des Eindrucks schwer erwehren, dass er sich seine Optionen mit Adorno und Arendt nach dem Krieg relativ lange offen zu halten versuchte, letztlich bis es 1960 zu der Übereinkunft kam, dass Adorno und Scholem gemeinsam zwei Bände mit ausgewählten Briefen Benjamins bei Suhrkamp herausgeben würden. Infolge der Kontroverse um Arendts *Eichmann in Jerusalem* kam es dann 1963/64 zum Bruch zwischen Scholem und Arendt (offenbar durch Arendt, die auf Scholems letzte Kontaktaufnahme nicht mehr reagierte).[13] Liest man nur die Briefe zwischen Scholem und Adorno aus den ersten anderthalb Nachkriegsjahrzehnten, gewinnt man den Eindruck einer stetig sich entwickelnden kollegialen Freundschaft, aus der die unbestreitbare Nähe der 1960er gewissermaßen organisch hervorging. Zieht man Scholems Briefwechsel mit Arendt zum Vergleich heran, erscheint diese Entwicklung weit weniger zwangsläufig. „Haben Sie die ‚Minima Moralia‘ von Adorno gelesen?“ fragte Scholem Arendt etwa in einem Brief vom 7. Oktober 1951. „Was sagen Sie dazu?? Ich befinde mich dem Produkt gegenüber in einem moralischen Dilemma, wie Sie sich, sollten Sie es gelesen haben, ja denken können. Soll ich ihm *danken*, daß es nicht Walter B. sondern ‚Max‘ [...] gewidmet ist, oder soll ich es bestaunen? Ein sonderbares Pack, fürwahr“.[14]

Die Nähe und Zuneigung, die sich dann im Rahmen der engen und gedeihlichen Zusammenarbeit an den ausgewählten Briefen Benjamins tatsächlich ergab, scheint nur noch gelegentlich durch Scholems Kritik an Adornos Prosastil getrübt worden zu sein. „Ich bin kein Anhänger des Prosastils von Adorno in philosophischen Dingen“, schrieb Scholem 1967 an George Lichtheim. „Er ist ganz unnötig kompliziert und reicht allzu oft an die Grenze des Unverständlichen. Ich mache mich anheischig, dasselbe in kristallklarer Sprache vorzubringen“.[15] Scholem verteidigte Adorno zwar vehement gegen die von Helmut Heißenbüttel im *Merkur* lancierten schweren Anwürfe wegen Adornos Umgang mit dem Benjamin-Nachlass, bemerkte jedoch in einem Brief an Peter Szondi: „Das sind so die professionellen Risiken, die der deutsche Stil von Adorno leicht mit sich bringt“.[16] Derartigen Kleinlichkeiten stehen jedoch ausführliche Passagen in den Briefen zwischen Adorno und Scholem gegenüber, die auf ein tiefes und ernsthaftes gegenseitiges Interesse und warme Anteilnahme schließen lassen.

So schickte Scholem Adorno nach einem Treffen im Oktober 1961 die Abschrift eines offenen Briefs, den er 1937 an Hans Joachim Schoeps gerichtet hatte und auf den sie offenbar bei ihren Diskussionen in Frankfurt zu sprechen gekommen waren.[17] Nachdem er den Text erhalten hatte, schrieb Adorno: „den offenen Brief an Schoeps ... finde ich ungemein wichtig unter den verschiedensten Aspekten, vor allem auch wegen des darin aufgeworfenen Problems der konstitutiven Bedeutung von Tradition, das mich seit geraumer Zeit unter einem ganz anderen Gesichtspunkt – nämlich erkenntnistheoretisch – beschäftigt. Abgesehen von der großartigen Formulierung über das Konkrete, die mir schon aus dem Benjamin-Briefwechsel bekannt war, hat mich besonders stark berührt die Übereinstimmung, die

12 Hannah Arendt; Gershom Scholem: Der Briefwechsel. Frankfurt am Main 2010, S. 23 (6. Februar 1942), 33 (12. November 1942), 42 (21. Dezember 1943), 61 (6. März 1943), 72 (6. August 1945), 82 (16. Dezember 1945).

13 Ebd. S. 465.

14 Ebd. S. 353.

15 Scholem an Lichtheim, 3. November 1967. In: Gershom Scholem: Briefe. Bd. 2: 1948 – 1970. München 1995, S. 189.

16 Scholem an Szondi, 10. März 1967, ebd. S. 181.

17 Adorno erinnerte Scholem am 24. Oktober daran, „daß Sie so freundlich waren, mir Ihre Arbeit gegen Herrn Schoeps senden zu wollen“ (S. 253). Siehe hierzu auch Martins: Adorno und die Kabbala (wie Anm. 4), S. 113 ff.

zwischen uns in der polemischen Haltung gegen die existentielle Sphäre herrscht. Schon mein Kierkegaardbuch war ja in Wirklichkeit ein Angriff auf den Existentialismus, der damals noch in seiner Sünden Maienblüte stand. Was bei Ihnen gegen den Versuch der Übersetzung der Theologie in die bloße Unmittelbarkeit der Beziehung von der traditionellen Entfaltung des Lehrgehalts her gesagt wird, dazu bin ich von einer anderen Ecke her gelangt, nämlich von der Unwahrheit des existentiellen Standpunkts selber, der die Unmittelbarkeit der subjektiven Erfahrung durch Erschleichung und Beweihräucherung für transzendent ausgibt. Warum ich auf diese Koinzidenz so großen Wert lege, ist leicht gesagt: wenn man von zwei so verschiedenen Ecken her dasselbe Zentrum trifft, so ist das wohl ein Indiz für die Wahrheit der Sache selbst, die man ausspricht." (257 – 258)

Im Dezember 1962 schrieb Adorno an Scholem: „Ich beschäftige in diesen Tagen mich sehr intensiv mit Ihren ‚Unhistorischen Thesen' zur Kabbala. Es bedarf keiner großen Ratekünste, damit Sie verstehen, daß mir diese Sache besonders wichtig ist. Es gibt, von allem anderen abgesehen, wohl auch nichts von Ihnen, worin eine so tiefe theoretische Beziehung zu Benjamin, zumal den geschichtsphilosophischen Thesen, sich äußert. Andererseits ist es ein unmenschlich schwerer Text, und obwohl ich doch wirklich an allerhand gewöhnt bin, maße ich mir nicht an zu behaupten, daß ich es ganz verstanden hätte. Es ist das vermutlich doch auch ohne Kenntnis der originalen Texte gar nicht möglich. Trotzdem bedeutet die Sache für mich, und auch für Gretel außerordentlich viel, und es wäre wohl von größter Wichtigkeit, wenn Sie die spekulativ-dialektischen Zusammenhänge, denen Sie mit dem Hammer auf den Kopf schlagen, einmal ganz entfalten würden." (278)

Adorno forderte Scholem im Laufe der 1960er Jahre wiederholt dazu auf, die philosophischen Implikationen seines Studiums der jüdischen Mystik auf eine explizitere, weniger esoterische Weise programmatisch zu formulieren, doch wich Scholem diesem Ansinnen stets aus, so auch bei dieser Gelegenheit. „Ich habe mich mit der Zustimmung, die unhistorischen Sätze über die Kabbala zum Druck zu geben, entschieden versündigt," schrieb er, „ging freilich, entsprechend dem in einem dieser Sätze Gesagten, davon aus, daß sowieso kein Mensch davon Kenntnis nehmen würde und daß die sicherste Weise es versteckt zu halten, wäre, sie an einem gedruckten Ort wie einer solchen Festschrift unterzubringen. Jetzt wollen Sie einen Kommentar. Ja was denken Sie sich denn? So etwas gab es nur in den alten Zeiten, wo die Autoren die Kommentare gleich selber schrieben, und wenn sie klug waren, enthielten die meistens das Gegenteil von dem, was im Text stand. Ich werde mich hüten, mich da in die Brennesseln zu setzen. Von meinen Sätzen gilt: rette sich wer kann. Der Engel, der über die geistige Empfängnis gesetzt ist, heißt bekanntlich Laila, das heißt Nacht." (280)

Im Frühjahr 1967 äußerte sich Scholem ausführlich zur *Negativen Dialektik* Adornos, deren Lektüre „dem armen Scholem nicht durchweg leicht gefallen ist." (407 – 411) „Wenn Sie mir erlauben, meine Meinung in einem einzigen Satz zusammenzufassen", schrieb er, „so wäre es der, daß ich noch nie eine keuschere und in sich verhaltenere Verteidigung der Metaphysik gelesen habe. Von einem Standort aus, wo deren Verteidigung so hoffnungslos und donquichotehaft erscheinen muß, wie sie ja manchem Ihrer Vorgänger denn auch erschienen ist, haben Sie einen Ausbruch unternommen, dessen Energie und Entschiedenheit ich bewundern darf. Der Versuch, nicht nur aus der Hegelschen Dialektik und der uralten Weisheit der Negation der Negation als des Positiven herauszukommen und sich nicht von falschen Affirmationen verführen zu lassen, wie sie der überlieferten Hegelschen Dialektik so nahe liegen, sondern darüber hinaus grade aus dem Rückgang auf den Marxismus diesen neuen metaphysischen Ansatz herauszuholen – das ist schon ein Unternehmen, das Ehrung verdient. Wenn man Ihnen einmal die materialistische These vorausgibt," fuhr er fort, „so finde ich die Schlacht, die Sie zur Rettung der Metaphysik geliefert haben, bewunderungswürdig." (407) In dieser Formulierung deutete sich die ausführliche Kritik bereits an, die dann folgte. „Über einzelnes werden wir sicherlich noch Gelegenheit haben, uns zu unterhalten", schloss Scholem seine detaillierte Diskussion. (411)

Scholems Bemerkungen hätten ihn „außerordentlich bewegt", antwortete Adorno. „Die Intention einer Rettung der Metaphysik ist tatsächlich in der ‚Negativen Dialektik' die zentrale. Sehr glücklich

bin ich darüber, daß das herauskommt, und daß Sie damit sympathisieren. Die Differenz liegt natürlich beim Verhältnis zum Materialismus. ... Wenn wir die Möglichkeit haben werden, im Juni im Ernst diesen Komplex durchzudiskutieren, wie ich es mir längst gewünscht hätte, so könnte mir nichts lieber sein." (413) „Bis dahin vermag ich nichts anderes, als mich unserer unio in haeresia zu freuen", fügte er hinzu. „Sie mögen es dem Häretiker konzedieren, daß er keinen materialistischen Glauben hat." (415) Im Herbst des selben Jahres fragte Adorno an, ob es Scholem recht sei, wenn er zu dessen 70. Geburtstag eine Würdigung für die *Neue Zürcher Zeitung* schreibe. „Ich selbst freilich meine", schrieb Adorno, „daß sich in all den Jahren soviel gemeinsame Substanz zwischen uns auskristallisiert hat, daß das Risiko nicht zu groß wäre. Aber ich möchte Sie doch erst hören." (427) Wenige Monate vor seinem Tod schrieb Adorno von „den nicht eben zahlreichen Menschen, die ... dem sich entscheidend genähert haben, wofür Horkheimer und ich einstehen, und womit ich in einer tieferen Schicht auch Sie verbunden weiß." (521)

Es ließe sich noch einiges Weitere hier anführen, etwa die Tatsache, dass Adorno Scholem seinen Essay zu Schoenbergs *Moses und Aron* widmete (283);[18] dass er ihm eines seiner Traumprotokolle schickte (264);[19] dass sie sich regelmäßig bemühten, ihre Schweizer Urlaube zu koordinieren, um sich treffen zu können; oder dass Scholem nach Adornos unerwartetem Tod im August 1969 „sofort von Jerusalem nach Frankfurt gekommen" ist (526). All das macht doch sehr deutlich, dass ihre Beziehung allen Anfangsschwierigkeiten und punktuellen Gegensätzen zum Trotz zu einer ernstzunehmenden und von Zuneigung geprägten Freundschaft geworden war, in der beide sich offen und ehrlich artikulieren und ihre Gegensätze anerkennen konnten, ohne dadurch ihre fundamentalen Gemeinsamkeiten aus dem Blick zu verlieren.

18 Es handelt sich um: Theodor W. Adorno: Sakrales Fragment. Über Schönbergs Moses und Aron. In: Gesammelte Schriften. Bd. 16. Darmstadt 1998, S. 454 – 475. Siehe hierzu Martins: Adorno und die Kabbala (wie Anm. 4), S. 168 – 176.

19 Es handelt sich um das in Theodor W. Adorno: Traumprotokolle. Frankfurt am Main 2005 auf S. 74 – 76 abgedruckte Protokoll.

Ich möchte noch einmal auf Scholems Verhalten angesichts der von Heißenbüttel und Arendt losgetretenen Kontroverse um Adornos Umgang mit dem Benjamin-Nachlass zurückkommen. Als Scholem klar wurde, wie sehr diese Adorno zusetzte, schrieb er einen Brief an den Chefredakteur des *Merkur*, Hans Paeschke, in dem er die Art, in der die Zeitschrift Heißenbüttel und Arendt hatte gewähren lassen, scharf kritisierte, und sandte einen Durchschlag an Adorno. „Ich übertreibe nicht", schrieb Adorno daraufhin, „wenn ich Ihnen sage, daß mich selten etwas so gefreut hat ... Unter Männern unseres Alters pflegt man ja so etwas selten auszusprechen, aber ein solches Zeugnis spontaner Solidarität hat mich bis ins Innerste betroffen." (473)

Adorno zufolge hätte die strittige Frage, die den Kern dieser Kontroverse bildete – wie Benjamins ‚später' Marxismus einzuordnen sei – letztlich nur auf einem Wege definitiv geklärt werden können. „Ich möchte die Gelegenheit ergreifen, Sie zu einer Sache Benjamin betreffend anzuregen", schrieb er im Februar 1967 an Scholem, „die kein anderer leisten könnte als Sie. Es handelt sich um die Beziehung zwischen Benjamin und der jüdischen Mystik. Kein Zweifel kann sein, daß Benjamin zumindest während seiner früheren Periode, bis zu dem Text über den Übersetzer, diesen noch inbegriffen, jüdische mystische Lehren als verbindlich für seine eigenen Arbeiten unterstellte, und jene allein können den Schlüssel der teilweise wirklich hermetischen theologischen Jugendschriften gewähren. Dazu müßte man aber einfach den Inhalt der von Benjamin akzeptierten kabbalistischen Theoreme evident haben. Kein anderer wäre in der Lage, hier, wenn ich in der Sprache der negativen Dialektik reden darf, die Karten auf den Tisch zu legen als nur Sie. Ein solcher Text von Ihnen wäre wohl der wichtigste Beitrag zu einer Interpretation Benjamins, der überhaupt geleistet werden könnte, und ich möchte mit allem Nachdruck der mir zur Verfügung steht, Sie dazu animieren, doch dieser Aufgabe einige Erwägungen zu widmen." (462) Er fügte dann noch hinzu: „Schwer kann ich mich dem Eindruck entziehen, daß zwischen der Art, in der der späte Benjamin den Marxismus sozusagen hook and sink akzeptierte, und seinem früheren Verhältnis zur Kabbala – die ihm ja ebenfalls nicht aus erster Hand zugänglich war – etwas merkwürdig Analoges besteht; an dieser

Stelle dürfte wohl das Geheimnis dieses Denkens überhaupt vergraben sein." (463)

Adornos Umgang mit Scholem in diesem Brief deckt sich mit Rolf Tiedemanns Darstellung, aus der Ansgar Martins in *Adorno und die Kabbala* zitiert. „Der Ruf, der [Scholem] im Institut für Sozialforschung vorauseilte", schrieb Tiedemann, „hätte niemanden mehr erstaunt als Scholem. Es war der uneingeschränkter Autorität, ohne daß man so recht hätte sagen können: Autorität wofür. Natürlich für die Geschichte der Kabbala, aber von der wußten wir kaum etwas. ... Und doch muteten die abenteuerlichsten Divagationen der Männer aus Safed, Moses Cordoveros und Isaak Lurias, wieder auch vertraut an: die spekulative Dialektik des deutschen Idealismus, die wir in den Seminaren Horkheimers und Adornos studierten, schien hier irgendwie bereits vorgebildet. Irgendwie: Über das genaue Wie hätte nur Scholem Auskunft geben können. Der aber war an philosophiehistorischen Ableitungen merkwürdig desinteressiert, oder richtiger wohl: er hielt mit ihnen hinterm Berge. ... Adorno war unermüdlich, dem Ruhm Scholems den Weg zu ebnen. Er hätte von Scholem wohl sagen können, was dieser von den Kabbalisten zu sagen pflegte: er weiß etwas, was wir nicht wissen".[20]

Martins geht es in seiner Studie um die „Konkretisierung dieses ‚irgendwie'".[21] Dabei bedient er sich der Methode des Alexandrinismus, wie Adorno sie zu Beginn seines Essays *Zur Schlußszene des Faust* beschrieb. Es geht Martins um eine „auslegende Versenkung in Adornos kabbalistische Marginalien" (13) und deren „konstellative Erhellung durch Deutungsfiguren Scholems und Benjamins" (14). Neben dem intellektuellen Niveau ist dabei die außergewöhnlich luzide Art hervorzuheben, in der Martins zum Teil enorm komplexe Sachverhalte erschließt und diskutiert. Eine detaillierte Diskussion der Arbeit würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen. Daher muss ich mich hier mit einer Andeutung des Reichtums an Themen, die Martins behandelt, und einer knappen Zusammenfassung seiner Schlussfolgerungen begnügen. Zu den von Martins behandelten Fragestellungen gehören Analogien zwischen dem Schellingschen Konzept der „Contraction" Gottes und dem lurianischen Schöpfungsmythos des *zimzum*; Adornos Interesse an „im weiteren Sinne prozessuale[n] Gottesbilder[n]"; die Vorstellung, dass das messianische Zeitalter durch nur geringfügige Veränderungen schließlich alles an seinen ‚rechten Ort' stellen werde; Adornos Vorstellung von der „ins häretische umgeschlagenen Kabbala" als einer Form des „nihilistischen Messianismus" und der „Einwanderung in die Profanität" und Scholems These, der Sabbatianismus habe letztlich der Haskalah und der Assimilation den Weg geebnet; der Zusammenhang von Kabbalah und Gnosis; das radikalisierte Bilderverbot bei Adorno; das dialektische Verhältnis zwischen vermeintlich unmittelbarer mystischer Erfahrung und Tradition; die von Adorno und Scholem geteilte „Kritik jeder Konzeption des Absoluten oder Metaphysischen als zeitlos und ... [die] Kritik der Vorstellung, man könne zu diesem Absoluten in eine unmittelbare Beziehung treten" (115); die von beiden behauptete Zentralität der kommentierenden Interpretation; beider Rezeption Kafkas und Prousts; Adornos (idiosynkratische) Aneignung des lurianischen Mythos von der shevirat ha-kelim (dem Zerbersten der Gefäße) und der Zerstreuung der Scherben (kelipot) und des aus den gebrochenen Gefäßen ausströmenden Lichtes; das Motiv der Grasengel aus dem Sohar in Adornos Beethoven-Fragmenten (wobei Martins hervorhebt, dass die Heranziehung dieser Quelle umso bemerkenswerter ist, als sich Adorno hier auf vielfältige ungleich näherliegende Anknüpfungspunkte bei Benjamin hätte beziehen können (151) und vieles andere mehr.

Nun ist das vermeintliche Auffinden messianischer und/oder hassidischer (und oder, in geringerem Maße, sabbatianischer) ‚Spuren' an allerhand unerwarteten Stellen mancherorts geradezu zu einem Modesport geworden.[22] Allzu oft entpuppen sich die dabei angeblich entdeckten ‚Spuren' bei genauerem Hinsehen bestenfalls als oberflächliche Ähnlichkeiten, denen in der jeweiligen Substanz

20 Rolf Tiedemann: Erinnerung an Scholem. In: Gershom Scholem: Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge. Frankfurt am Main 1983, S. 212.

21 Martins: Adorno und die Kabbala (wie Anm. 4), S. 40. Die Seitenzahlen für nachfolgende Zitate aus der Studie werden im Text in Klammern angegeben.

22 Unter den ernsthafteren Autoren, die sich mit diesem Thema auseinandergesetzt haben, setzt Martins sich unter anderen kritisch mit Micha Brumlik, Reinhard Matern und Steven Wasserstrom auseinander.

nichts entspricht. Darum sei hier ausdrücklich in aller Klarheit gesagt: genau dieser Art ist die Studie von Martins nicht. Seine „auslegende Versenkung" ist alles andere als naiv und in seiner Darstellung nicht nur der Gemeinsamkeiten, sondern auch der Unterschiede, nicht nur der Affinitäten, sondern auch ihrer Grenzen, enorm differenziert. So räumt er ein, Scholem habe in Adornos Aneignung bestimmter Traditionslinien des jüdischen Mystizismus „zu Recht eine selektive Plünderung der Religionsgeschichte" gesehen. (86) „Adornos Konzept der Kabbala" sei, „milde gesagt, äußerst fragwürdig" (178) gewesen und seine „kabbalistische Kaperfahrt durch die Werke der von ihm derart interpretierten Künstler ... abenteuerlich" (159). „Adornos Suche nach Jüdischem und Mystischem in der Kunst" habe stets „zwischen ... der These, eine mystische Einsicht manifestiere sich mehr oder weniger unbeabsichtigt im künstlerischen Material und der Unterstellung eines historisch nicht belegten Einflusses" geschwankt. (176)

Doch ändere dies nichts daran, dass in Adornos Vorstellung von der „Rettung metaphysischer Hoffnung an ‚kleinsten innerweltlichen Zügen' und deren Aufleuchten in der metaphysischen Erfahrung ... zentrale Ideen mit seiner Kabbaladeutung verbunden" waren. (177) In der Tat habe es sich hierbei um eine „zwar auch kabbalistisch inspirierte, aber eigenständige Theorie" gehandelt (166). Doch „die wie auch immer ungenaue Rezeption kabbalistischer Topoi", so Martins, habe „philosophische Spuren ..., die sich in Adornos Gesellschaftskritik bewähren," zurückgelassen, „etwa zum Traditions- und Erfahrungsbegriff" (179). Im Gegensatz zu Adorno habe Scholem zwar an der Hoffnung, es könne in der Zukunft doch noch zu einer neuen Offenbarung kommen, festgehalten, doch sei deutlich, dass sich „für beide ... die noch so hoffnungslose Hoffnung aus Ideen des Judentums" (179) gespeist habe. So stünden sie letztlich beide „für eine jüdisch-mystische Tradition ganz eigener Provenienz ein, die weitere Deutung und Aneignung verdient" (180).

Als dritte Publikation gehört in diesen Gesichtskreis noch *The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism* von Jack Jacobs.[23] In dieser verdienstvollen Studie versucht Jacobs nachzuzeichnen, wie die jüdische Herkunft der entscheidenden Protagonisten der Frankfurter Schule deren intellektuelle Entwicklung geprägt hat. Aller Ingenuität und beeindruckenden Materialfülle zum Trotz, rekurriert auch Jacobs am Ende immer wieder auf jenes ‚irgendwie', zu deren Erhellung die Studie von Martins einen so wertvollen Beitrag leistet. Ich empfehle also wärmstens, den Briefwechsel zwischen Scholem und Adorno im Dreierpack mit den Studien von Martins und Jacobs zu lesen.

Jacobs argumentiert unter anderem, die Einstellungen der Mitglieder des ursprünglichen ‚Horkheimerkreises' Israel gegenüber seien desto positiver gewesen, je geringer deren Identifizierung mit ihrem eigenen jüdischen Hintergrund war. Dabei fungiert die harsche Kritik des einst strenggläubig orthodoxen Erich Fromm als der eine Extremfall, die enthusiastische Unterstützung Israels durch den nicht nur areligiös, sondern auch ohne jeden nennenswerten Bezug zur jüdischen Geschichte und Kultur aufgewachsenen Herbert Marcuse den anderen. Die Positionen Horkheimers und Löwenthals präsentiert Jacobs als Zwischenstufen auf dieser Skala. Adorno dagegen kommt in der Diskussion nicht vor und wird in einer (allerdings fast zwei Seiten umfassenden) Fußnote abgehandelt. Darin zitiert Jacobs einerseits Adornos tiefe Sorge um Israel im Zusammenhang mit dem Sechstagekrieg, andererseits zwei kritische Bemerkungen zum Zionismus aus der Zeit vor der Staatsgründung. Bedenkt man zudem, dass sich Adornos Verhältnis sowohl zu seiner eigenen jüdischen Herkunft wie auch zur jüdischen Tradition im Laufe seines Lebens stark veränderte, will Adorno so oder so nicht recht in das Schema von Jacobs passen. Adornos Verhältnis zur jüdischen Tradition lässt sich jetzt dank der Studie von Martins mit viel größerer Klarheit diskutieren. Was Adornos Verhältnis zu Israel angeht, zitiert Martins aus einem Brief Adornos an Zwi Werblowsky vom 17. Juli 1967. Darin schrieb Adorno, „daß ich zu denjenigen sogenannten linken Intellektuellen zähle, die ohne jede Einschränkung ganz einfach glücklich darüber sind, daß Israel der Arabischen Liga, die es auf den Völkermord abgesehen hat,

23 Jack Jacobs: The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism. New York 2015. Siehe hierzu John Abromeit; Martin Jay; Thomas Wheatland; Lars Fischer; Jack Jacobs: Review Forum. In: German Quarterly 89/2016, S. 80 – 100.

widerstand; dieser Freude gegenüber erscheinen mir alle anderen Erwägungen abwegig." (54)

David Hellbrück

Claude Lanzmann in Wien

Für den 31. März 2017 lud der Wiener *Filmclub Tacheles* Claude Lanzmann zu einer *Lecture* vor Publikum in das Auditorium Maximum der Wiener Universität ein. Der Andrang war gewaltig – auch Lanzmann zeigte sich überrascht. Bis zuletzt blieb unklar, worüber Lanzmann überhaupt sprechen wird und auch während der *Lecture* ergaben sich hier mehr Fragen als Antworten. So richtete Lanzmann die Frage, über was er denn nun sprechen soll, die er nach ein paar Minuten auf der Bühne laut äußerte, mehr an sich selbst. So schien es zumindest.

In bestimmter Hinsicht entspricht das durchaus dem objektiven Verhältnis, der Distanz des Künstlers zu seinem Werk. Er entzieht sich insofern der Sprache, verstanden als Kommunikation, als er seine Gedanken, oder nennen wir es Ideen, in eine andere Form ‚gießt'. Aber der Inhalt wird nicht bloß in eine Form – ähnlich dem Verfahren der Plastikwarenherstellung – gegossen, sondern die Inhalte verändern sich selbst in Bezug auf die Form, kurzum: das Verhältnis von Subjekt und Objekt und Objekt zu Subjekt stellt sich jedes Mal anders, ja neu dar. Lanzmann als Regisseur bedient daher auch kein Genre, das des Dokumentarfilms beispielsweise.[1] Er selbst drückt sich mit jedem Film neu aus, einzig die Beziehungen zu bereits entstandenen Werken lassen sich skizzieren. In jedem Fall transzendiert das Kunstwerk den Künstler, der steht mehr oder minder im Schatten seines Werks – gerade deutlich wird das im Fall des Selbstporträts, da er sein Selbst zum Gegenstand macht. Wenn ein filmeproduzierender Künstler – und Lanzmann gehört zu den wenigen, die das Format des Films durch den Film bereits reflektieren – dann über seine Filme Auskunft geben soll, rücken ebendiese notwendigerweise in den Hintergrund, seine Person erstrahlt im Rampenlicht. Und genau hier ist die Problematik zu verorten, soweit die bloße Ikonisierung der Künstlerperson stattfindet, die eine kritische Distanz stillzustellen droht.

Bevor Lanzmann die Bühne betrat, fing man ihn ab, um sich mit ihm gemeinsam fotografieren zu lassen – sozusagen eine moderne Autogrammminute vorab. Der durchaus ambitionierte Filmclub schien auf diese Situation nicht vorbereitet, reflektierte aber auch im Nachgang dieses Moment leider nicht. Sicherlich überwog die Freude, dass die beinahe aussichtslose Möglichkeit, Lanzmann einzig und allein aus dem Grund, weil man seine Filme davor öffentlich vorführte,[2] zu einer Veranstaltung nach Wien zu bewegen, sich doch realisierte.

Nach ein paar Fotografien mit dem Publikum betrat Lanzmann sodann in Begleitung einer Simultanübersetzerin die Bühne. Es gab heftigen Applaus, vereinzelt auch Standing Ovations. Er nahm Platz auf einem schwarzen Sessel in der Mitte. Abrupt kehrte Ruhe ein – vereinzeltes Husten aus den Reihen des Publikums wurde mit strafenden Blicken anderer scharf gerügt. Nun wurde den vielen Sponsoren, die den Abend ermöglichten, obligatorisch gedankt: ihre Namen wurden in großen Lettern auf die Leinwand projiziert. Die Biographie und sein Schaffen wurden einleitend referiert, dann übergab man ihm, ohne

1 Siehe hierzu auch die Diskussion zum Werk Claude Lanzmanns zwischen Christoph Hesse, Doron Rabinovici und Gerhard Scheit in *sans phrase* 4/2014. Christoph Hesse weist zu Beginn der Diskussion darauf hin, dass Lanzmann sich eingestehen musste, nicht über Israel schreiben zu können. „Er sagte dann zu Sartre, die *Überlegungen zur Judenfrage* müssten umgeschrieben werden, denn es gibt tatsächlich ein jüdisches Volk, das nicht erst auf die Antisemiten gewartet hat, um zu existieren. Und das war das, was er später in seinem Film *Pourquoi Israel* zeigen wollte, und was ihm vorher schriftlich nicht gelungen ist. Er wollte eigentlich eine Artikelserie schreiben für *Les Temps Modernes* ... Das Buch wurde auch nichts, und irgendwann hat Lanzmann dann durch eine Konstellation glücklicher Umstände die Möglichkeit bekommen, 1973 diesen Film zu machen. Er war eigentlich Dilettant auf diesem Gebiet, und gerade sein Nicht-Wissen um das Medium, seine technische Unbedarftheit war für ihn, wenn man so will, eigentlich ideale Voraussetzung, um einen ganz eigenen Zugang und einen eigenen Stil zu entwickeln." Gerhard Scheit nennt im Anschluss Lanzmanns Werk, in Abgrenzung zu Dokumentarfilmen, eine „essayistische Methode des Filmemachens".

2 *Shoah* wurde in der Filmreihe des *Filmclub Tacheles* in zwei Teilen präsentiert. Christoph Hesse wies darauf hin, „dass die strenge Komposition des Films nur dann sich mitteilt, wenn man den Film auch am Stück sieht." Siehe hierzu ebd.

ihm auch nur eine Frage zu stellen, dem Publikum, besser: setzte ihn dem Publikum aus.

Er beginnt über seine Filme zu sprechen, seinen letzten, *Der Letzte der Ungerechten*, oder besser gesagt: über die Voraussetzungen ihrer Produktion, was gerade in diesem Fall mehr als nur anekdotische Bedeutung hat. Das Material sei 40 Jahre alt, es sei ein unglaublicher Kraftaufwand gewesen, acht Stunden täglich zu drehen, kaum vorstellbar, zumal ihm die Filmproduktion nicht in die Wiege gelegt wurde. Es hatten sich auch Finanzierungsschwierigkeiten ergeben, da Produzenten nicht gerade für ihre Filmophilie bekannt seien. Er erzählt auf Französisch, es wird, sobald der Gedanke als abgeschlossen befunden wird, von der Übersetzerin ins Deutsche übertragen. Den Film *Shoah* nennt er einen Mutterfilm, alle späteren sind aus ihm resultiert oder stehen in enger Beziehung zu ihm, doch erwähnt er auch kurz, dass sein Erstlingswerk, *Pourquoi Israel* in einem Naheverhältnis zu *Shoah* stünde. Er erklärt, dass die Auseinandersetzung mit Benjamin Murmelstein damals nicht in *Shoah* Platz finden konnte, es sei jedoch schwierig zu erklären, warum.[3] Aus den USA, worauf er bis heute stolz sei, habe er keinen Dollar für die Filmfinanzierung erhalten.[4] Und Lanzmann kündigte an, noch weitere Filme zu produzieren, das Material sei bereits vorhanden und unerschöpflich und wenn er sich dem nicht annehmen würde, dann mache es keiner.

Nach etwa einer Stunde, weder hatte er einen Dialogpartner, noch waren ihm Fragen gestellt worden, fand die *Lecture* ihr Ende. In den letzten Atemzügen der Veranstaltung, während die Übersetzerin ihre anspruchsvolle Tätigkeit noch ausübt, fotografiert er mit dem Smartphone das Publikum. Ein paar Ausdruckspartikel über die Unzufriedenheit mit den eigenen Fotografien sind über die Lautsprecheranlage zu hören. Im Publikum schüttelt man den Kopf und fragt sich, ob er denn schon senil geworden sein könnte, man schmunzelt und zusehends bricht im Publikum ein abrupter Lacher aus, vor dem die selbstgeschaffene Ikone einzustürzen droht. Man behandelte ihn nicht auf Augenhöhe, sondern von unten herauf oder von oben herab, weder stellte man Fragen zur Rezeption seiner Filme, noch zu seinen Filmen selbst. Es blieb ihm überlassen, den Abend zu gestalten und er tat es nach seinen Vorlieben. Dass diese dann mehr oder weniger gut ankamen, oblag nicht seiner Verantwortung. Er geriet unfreiwillig in die Position eines Quasi-Kindes. Man hätte ihm genauso gut eine Rassel in die Hand drücken können und das Publikum hätte vermutlich ganz ähnlich reagiert – es war fasziniert von der bloßen Präsenz Lanzmanns. Ständig drohte das Lachen *mit* ihm in eins *über* ihn zu kippen.

Lanzmann, der sich über die Aufmerksamkeit, die seiner Person galt, überrascht zeigte, erklärte, dass er auf der Autofahrt vom Flughafen zum Veranstaltungsort die Leute des Filmclubs gefragt habe, ob sie Juden seien. Sie verneinten und er war umso mehr überrascht, als er während seiner *Lecture* das Publikum bat, ihm mit Handzeichen zu signalisieren, ob sie jüdisch seien und nur wenige sich meldeten. In dem Einleitungsreferat zu seiner Person wurde erläutert, dass der überwiegende Teil der Anwesenden seine Filme im Zuge der Veranstaltungsreihe zum ersten Mal gesehen hätte, sich also nicht eingehend mit der Thematik beschäftigt habe. Dennoch ist ja nicht auszuschließen, dass viele sicherlich einige Fragen an Lanzmann gehabt hätten. Als dann nach etwa 40 Minuten das Publikum Lanzmann auch noch signalisierte, dass seine Autobiographie, *Der patagonische Hase*, kaum rezipiert wurde, löste Lanzmann die sich in seinem Gesicht abzeichnende Unzufriedenheit kurzum geschickt in eine Kaufempfehlung auf. Im unmittelbaren Zusammenhang fragte er sich (wen auch sonst?) laut, über was er denn noch sprechen könne und als ihm niemand antwortete, redete er weitere 20 Minuten vor sich hin. Es scheint so, als ob die Veranstalter sich keine Gedanken gemacht hätten, über was zu sprechen wäre, es erfolgte ausschließlich eine Ehrerbietung. So musste kommen, was kam. Mag schon sein, dass viele den hilferufenden Bitten Lanzmanns einfach nicht nachkommen wollten und sich in der

3 Zur Person Benjamin Murmelsteins siehe insbesondere die Passagen Doron Rabinovicis in dem oben genannten Gespräch über Lanzmanns Werk.

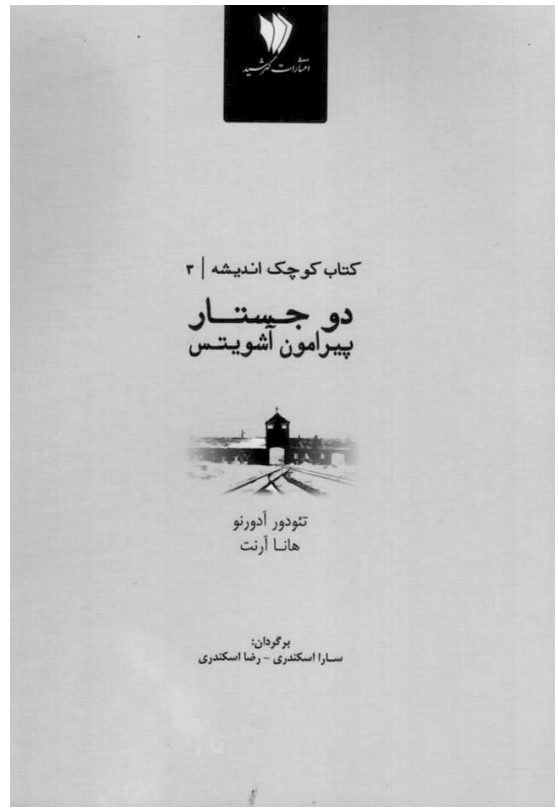
4 Leicht könnte man Lanzmann in den Mund legen, dass er sich antiamerikanisch geäußert hätte, doch ist die Sache nicht ganz so einfach zu konstatieren. Zum einen spielt vielleicht seine Erfahrung in der kommunistischen Résistance eine Rolle. Zum anderen – und das scheint viel gewichtiger – meinte er vermutlich, dass die großen Produzenten der Filmindustrie, die traditionsgemäß in den USA residieren, an seinen Filmen so wenig Interesse zeigen wie er an ihren Filmen.

Passivität des Zuhörers und -sehers gefielen, die weiteren Annahmen also nicht zutreffen. Wenn nicht, lässt sich ernsthaft fragen, warum der Andrang, wenn die Faszinierten zu seinem Werk so wenig Bezug haben, dennoch so groß ist. Die Antwort könnte lauten, dass er nur noch als eine Verkörperung wahrgenommen wird, weil man das, was er verkörpern soll und sich doch nicht verkörpern lässt, gar nicht so genau wissen will. Darin teilt Lanzmann in gewisser Weise das einstige Schicksal seines Lehrers und Freundes Jean-Paul Sartre.

Adorno in Teheran

In der Islamischen Republik Iran wird zwar der Philosophie Martin Heideggers nicht umsonst eine besondere Stellung eingeräumt, es dürfen aber auch Texte von Theodor W. Adorno und Hannah Arendt erscheinen. Wie sollte sich auch sonst der ehemalige Staatspräsident des Iran, Mohammad Chatami, darauf berufen können, Kant, Habermas und Adorno gelesen zu haben, wie in der *Zeit* vom 12. Februar 2009 unter dem Titel *Der gute Mann aus Teheran* berichtet wird. (Im Gegensatz zu Mahmud Ahmadinedschad verkörpere er den besseren Iran, denn dieser gebe – ganz ähnlich wie George W. Bush, der ebenso wenig „europäisch zivilisiert" gewesen sei – das perfekte Feindbild ab, „mit seiner schlechten Politik, seinem schlechten Stil, seiner schlechten Frisur." Chatamis philosophischer Lektüre zum Trotz wurde dann Hassan Rohani zum Hoffnungsträger des falschen Friedens auserkoren.)

Inzwischen sind sogar Texte von Adorno und Arendt zum Thema Auschwitz in einem eigenen Band erschienen, und zwar 2014 im Verlag Goharshid in Teheran. Auf dem Umschlag des Buchs sieht man die entsprechende ‚Ikone': Rampe und Eingangstor des Vernichtungslagers Birkenau. Es gehört zur Logik des Regimes, dass hier auf den ersten Seiten nicht der Kommentar fehlen darf, die Aussagen über die Vernichtung der Juden seien eine große Lüge, die von Zionisten propagiert werde, um ihre politischen Ziele zu erreichen. Eine eigenartige spiegelbildliche



Deutsche Übersetzung: *Das kleine Buch der Gedanken. Theodor W. Adorno, Hannah Arendt*

Verkehrung: Man geht im Iran mit Adornos und Arendts Texten ähnlich um wie das Münchner Institut für Zeitgeschichte mit Hitlers *Mein Kampf* und macht sozusagen eine kommentierte Ausgabe. So wie in Deutschland niemand verhindern kann, dass Nazis sie kaufen, so kann aber im Iran auch niemand verhindern, dass die Gegner der Mullahs auf sie zurückgreifen können. Über die Qualität der Übersetzung können wir bislang noch wenig berichten.

Unvereinbar konvergent: Anders und Adorno

Bekanntes und Unveröffentlichtes

Günther Anders	Über die Esoterik der philosophischen Sprache	98
Günther Anders	His-Dur	115
Günther Anders	Fortsetzung des Dialogs über Esoterik	116
Konrad Paul Liessmann	Hot Potatoes Zum Briefwechsel zwischen Anders und Adorno	121
Günther Anders	Adorno-Gespräch	128
Günther Anders	Die entscheidende Divergenz	131
Günther Anders	Die entscheidende Konvergenz	132
Gerhard Oberschlick	Editorische Bemerkungen	133
Günther Anders	Letzter Nachtspruch	139

Günther Anders

Über die Esoterik der philosophischen Sprache

Höchst umständliche und ideenlose Gastvorlesung des alten Professors T., angeblich über „Moral als Kulturwert", was immer das sein mag. Der harmlose Unsinn war kaum vorüber, als sich zu meinem Schrecken Dr. A., das enfant terrible der philosophischen Vereinigung, zu Worte meldete. Mir schwante Schlimmes, denn trotz äußerlich glatter Umgangsformen – er sieht aus, als gehöre er eher an den Bridgetisch, als in die Universität – ist Dr. A. der rücksichtsloseste Diskussionsredner, der mir je begegnet ist. – Zwar behauptete er, sich auf eine kurze Bemerkung zu beschränken, aber große Attacken kündigt er immer so an. So widerwärtig er mir ist – keine Geste, die nicht Falschheit ausstrahlte, keine Liebenswürdigkeit, die nicht dem Hohn entspränge, keine Bescheidenheit, die nicht von Hochmut diktiert wäre –, von seinem Wahrheitsfanatismus bin ich trotzdem überzeugt; und ebenso davon, dass sein Hohn etwas Enthusiastisches hat und ihn schon oft zu wirklichen Einsichten inspiriert hat. Leicht ist es zwar nicht, zu begreifen, dass sich die Philosophie gerade dieses Gefäß der Falschheit ausgesucht hat. Aber wenn sich, wie es heute millionenfach geschieht, die verlogensten Doktrinen in den Seelen wahrhaftiger Menschen eingenistet haben, dann ist es der Wahrheit nicht zu verargen, wenn sie sich einmal in einer Schlangengrube häuslich einrichtet.

Was Dr. A. selbst anbetrifft, so scheint er sich mit seinem glatten Konfektionsaussehen nicht nur abgefunden zu haben, sondern äußerst zufrieden zu sein. Er benutzt es um zu bluffen, also genauso wie seine Paradoxe. Und offensichtlich macht es ihm Vergnügen, die allgemein angenommene Gleichung von Philosoph und Charakterkopf jeden Augenblick und immer wieder neu widerlegen zu können. Tatsächlich gelingt es ihm auch jedesmal, wenn er mit liebenswürdigem Lächeln eine seiner niederträchtigen Wahrheiten ausspricht, ungeheures Erstaunen hervorzurufen. Und wenn ich ihn auch niemals dabei habe ertappen können, von diesem Erstaunen Notiz zu nehmen, so vermute ich doch, dass er diese Wirkung bis ins Letzte auskostet.

Hier die Mitschrift seiner „Diskussionsbemerkung": „Wogegen ich in aller Kürze Bedenken äußern möchte, ist das esoterische Vokabular, dessen sich Kollege T. in

seinen sonst so luziden Ausführungen bedient hat. Mir scheint: Wenn Bäcker nur für Bäcker büken, Schneider nur Schneider einkleideten, Dentisten nur Dentistenzähne plombierten, handelten sie kaum esoterischer, als Universitätsphilosophen heute handeln. Die Eigentümlichkeit und – bitte verstehen Sie mich nicht schief: Ich meine den Ausdruck rein philosophisch, und mich selbst bezichtige ich nicht weniger als jeden anderen – die Komik der gesellschaftlichen Rolle unserer Universitätsphilosophie besteht darin, dass wir, ihre Produzenten, auch ihre ausschließlichen Konsumenten sind; und dass wir unsere Aussagen, die angeblich den ‚Menschen überhaupt' angehen und für alle verbindlich sein sollen, in einem Idiom vortragen, das nur Wenige trifft, und das den Allgemeinheitsanspruch schon im Augenblick der Äußerung Lügen straft."

Damit setzte er sich, blickte auf die Uhr, gab sich noch ein paar Minuten und blieb, wohl wissend, dass die Herausforderung genügt hätte, um ihn zum Redner des Abends zu machen.

Professor T., der nicht ahnte, an wen er da geraten war, tat ihm den Gefallen natürlich sofort. „Bedaure, mein Lieber", sagte er, freundlich den Kopf schüttelnd. „Aber dass kein ‚Königsweg' zur Wahrheit führt, das gilt heute so gut wie zur Zeit der Antike. Auch in unserem Zeitalter der Demokratie. Leichtmachen gibt es nicht in der Philosophie."

„Genau, was ich meine", erwiderte Dr. A. scheinheilig. „Was ich vermisse, ist ja das Schwierigere: Denn was wäre schwieriger, als philosophische Einsichten nicht-esoterisch auszudrücken? Keinen Augenblick will ich diese Schwierigkeit beschönigen. Schließlich sind wir Philosophen Oppositionelle. Und da wir philosophierend versuchen, uns von den in der Alltags- und Bildungssprache investierten oder von ihr als selbstverständlich und gültig vorausgesetzten Vorurteilen loszueisen, ist es – das gebe ich zu – ein beinahe widernatürliches Unternehmen, diesen Kampf gegen die Vorurteile mit Hilfe der Vorurteile selbst auszutragen."

„Na also", sagte Professor T. „Sogar schroffer, als ich es meinte."

„Denn so wenig", fuhr Dr. A. fort, „die glatte und abgegriffene Oberfläche der Alltagsworte deren Ursprung auch verraten mag, die Worte sind nun einmal festgewordene Aussagen über die Welt, also Vorurteile. Sie kennen vermutlich aus Tausendundeiner Nacht die Erzählung von dem schlauen Derwisch, der seinen Aufruf gegen den Aberglauben aus zahllosen Amuletten zusammensetzte und jedes Stück einzeln festnagelte. Der Mann hat mich stets mit Neid erfüllt. Wie schön es wäre, diesen Klassiker der Ironie einfach nachahmen zu können. Aber die Hindernisse sind leider zu groß."

Von dem Derwisch hatte der verblüffte Prof. T. nie etwas gehört. Wer weiß, ob Dr. A. ihn nicht ad hoc erfunden hatte.

„Und zwar", fuhr dieser Schwindler der Wahrheit fort, „sind die Hindernisse nicht nur deshalb so groß, weil sich die Alltagssprache als ein ungeeignetes Material für das Philosophieren entpuppt, sondern auch, weil uns Philosophierenden die künstliche Sprache zur zweiten Natur geworden ist. Unsere Gewohnheit, in ihrem esoterischen

Medium zu denken, ist so stark, dass den meisten von uns nur dann etwas einfällt, wenn wir im Assoziationen-Netz dieser Spezialsprache hängen. Im Freien, auf dem Lande zum Beispiel, sind wir durchschnittlichen Philosophen keine Philosophen – womit ich nicht sagen will, dass wir dort nicht weiter fachsimpelten, das tun wir ja leider reichlich, und schweigend verhöhnen Bäume und Felsen unsere ontologischen Vokabeln –, sondern dass die Muse uns dahin nicht nachreist oder uns dort nicht erkennt; und dass sie uns nur dann ‚küsst', wenn wir uns ihr zu Ehren die klirrende Montur des Spezialvokabulars umschnallen und am Schreibtisch sitzen – worin wir, eigentlich aufs Beschämendste, jenen schlechten Komponisten ähneln, die nur am offenen Klavier komponieren können, und denen nicht mehr einfällt, als was die Tasten ihnen vorflüstern."

Professor T.s Augen wurden groß und größer. Er wusste nicht recht, ob Dr. A. für ihn sprach oder gegen ihn, und ob er begeistert sein sollte oder verletzt.

„Womit ich also andeuten wollte", fuhr Dr. A. fort, „dass die direkte, die nicht-esoterische philosophische Aussage, wenn sie gelänge, alles andere wäre als eine einfache Leistung, für deren Durchführung wir uns gewissermaßen nur gehen zu lassen brauchten. Die Aufgabe wäre höchst vermittelt, von ‚Königsweg' könnte überhaupt keine Rede sein, sie würde die Anstrengung der Entwöhnung erfordern, einen eigentümlichen Akt, durch den wir von den uns Fleisch und Blut gewordenen, abstrakten Ausdrücken zu abstrahieren hätten – eine künstliche Rückübersetzung des im esoterischen Idiom Erzeugten in ein nicht-esoterisches Idiom; kurz, in Luthers Worten: Wir hätten die Melodie der Nachtigall mit Kuckucksrufen nachzuahmen."

„Aber Herr Doktor!", rief da Professor T. aufgeregt, „sollten Sie denn wirklich nicht merken, dass Sie da für mich sprechen?"

„Vor dem Sturm muss man eben die möglichen Argumente des Gegners Revue passieren lassen." Und die weiteren Worte gewissermaßen von seiner Armbanduhr ablesend: „Deren gefährlichstes aber würde so lauten ..."

„Wie?", fragte der Professor stimmlos.

„Die Aufgabe – könnten Sie nämlich einwenden –, das Esoterische in die nicht-esoterische Sprache zurückzuübersetzen und es ‚lebensnah' zu machen, sei nicht nur schwierig, sondern widerspruchsvoll. So widerspruchsvoll, wie wenn man von einem Luftschiffer verlangte, gut weiter zu üben, aber bei seiner Tätigkeit um Gottes Willen keinen Augenblick lang die Tuchfühlung mit dem Erdboden zu verlieren. ‚Aber darin', würde der Luftschiffer erstaunt einwenden, ‚darin besteht ja gerade meine Absicht und meine Leistung.' Vielleicht, Herr Professor, hätten Sie das Recht auf die gleiche Antwort."

„Sehen Sie", sagte Professor T. dankbar und verblüfft.

„Und: Lebensnah ist ja das Leben selbst, würden Sie sagen."

„Habe ich auch wirklich oft gesagt."

„Sie würden sagen: Dem Auge kann man nicht vorschreiben, dass sein Leistungsradius so kurz bleibe wie der Radius des Augapfels. Um mehr zu leisten, nämlich um Radius

und Horizont zu erweitern, ist der Augapfel eben da."

„Ausgezeichnet!", Professor T. schüttelte seinen Kopf in ungläubiger Begeisterung.

„... um dann im Analogieschluss Ihre eigentliche These zu formulieren: Die eigentümliche Absicht der geistigen Tätigkeit – würden Sie behaupten – und die eigentliche Leistung des Lebens, sofern es philosophiert, besteht eben gerade darin, dass es sich von sich selbst ‚entfernen' und ‚abheben' kann."

Professor T. schüttelte seinen Kopf mit unvermindertem Enthusiasmus weiter.

„Und Sie würden schließen, der Ausdruck ‚Abstraktion', von ‚abstrahere', weise in diese Richtung; und wer *über* etwas spreche, könne nicht mitmachen, sondern müsse *über* diesem Etwas schweben."

„Also einfach großartig, Herr Doktor!", rief Professor T., und er machte Gesten zu seinen in der ersten Reihe sitzenden Kollegen.

„Aber ich bitte Sie, Herr Professor", wehrte Dr. A. ab. „Diese famosen Überlegungen sind ja gar nicht meine. Sondern Ihre!"

Der Alte war offensichtlich verwirrt.

„Die ich durchaus nicht unterschreibe."

„Sondern?"

„Aber dass ich es mir leicht mache, Herr Professor, das werden Sie mir nicht noch einmal nachsagen."

Professor T. schüttelte perplex den Kopf.

„Ich zweifle nämlich, dass selbst mein schlimmster Feind mir schlimmere Hindernisse in den Weg werfen würde. In meinen ‚Königsweg'. Oder doch?"

Nach dieser provozierenden Frage griff Dr. A. hastig nach Hut und Mantel, und rasch sich entschuldigend, erklärte er, er habe leider seine Bahn zu erreichen.

„Das ist aber wirklich recht bedauerlich!", rief Professor T., der die Komödie nicht durchschaute.

„Um ein Uhr geht noch eine!", kam es aus dem Hintergrund. Es wirkte wie Regie.

„Um ein Uhr allerdings", gab Dr. A. bedauernd zu. Er schloss seine Büchermappe.

Professor T. wagte nicht zu bitten. Ein paar Sekunden stand Dr. A. zögernd. Als er dann aber das Opfer brachte, den Mantel über die Bank zurückwarf und sich wieder hinsetzte, gab es Beifall, an dem auch Professor T. sich beteiligte. Seine Arglosigkeit überstieg jedes erlaubte Maß. Nicht nur, dass er nicht begriff, dass er seiner Waffen schon beraubt und bereits schlachtreif war – denn Dr. A. hatte ja alle starken Gegenargumente vorweggenommen: Er musste dem Gegner für sein Bleiben auch noch danken und sich in sein Unglück hineinapplaudieren.

„Also was Sie da vorgebracht haben", rief er, und klatschte noch ein letztes Mal, „das war einfach ausgezeichnet. Wirklich ungewöhnlich! Und wenn ich vielleicht auch hie und da eine Spur anders formuliert hätte ... jetzt haben wir ja Zeit ... verzeihen Sie schon,

Herr Doktor: weniger literarisch, weniger metaphorisch …“

„… esoterischer.“

„Schön, auch esoterischer“ und plötzlich seine Arme in die Luft werfend, denn die Sprache ließ ihn einen Augenblick lang im Stich, „also nun erklären Sie mir bitte nur das *Eine*, Herr Doktor: Nachdem Sie die Schwierigkeiten nicht-esoterischen Philosophierens so brillant präsentiert haben, wirklich, Sie sollten das für unser Journal aufschreiben, als ‚notula‘, ‚Über Esoterik‘ oder dergleichen –, also warum um Gottes Willen bestehen Sie trotzdem darauf, der esoterischen Sprache so auf den Leib zu rücken? Also mir ist das unerfindlich!“, und mit einladender Geste: „Bitte.“

Dr. A. reagierte nicht sofort. Und als er antwortete: „Ich fürchte, Herr Professor, wenn ich auf diese Frage wirklich eingehen wollte, müsste ich sehr weit ausholen“, klang seine Stimme ominös bescheiden.

„Nein, nein!“, widersprach Professor T. lebhaft. „Jetzt sind sie dageblieben. Keine Ausflüchte!“

„Gut“, sagte Dr. A., während er sich schlaksig wieder erhob und mit einer Geste die Verantwortung für das Kommende auf den Alten schob. „Was ist also Ihre Hauptschwierigkeit?“

„Na also“, machte Professor T. ehrlich erfreut. „Meine erste Frage würde also lauten: Sind wir Philosophen denn die Einzigen, die sich einer esoterischen Sprache bedienen? Was ist mit den Chemikern? Und was mit den Ingenieuren? Ist deren Sprache vielleicht weniger esoterisch? Sind deren Methoden und Vokabulare außerhalb ihres Kreises verständlich? Schreiben *die* vielleicht für Krethi und Plethi?“

Da begann Dr. A. seine Attacke. „Auch nicht“, sagte er.

„Also.“

„Deren Esoterik ist anderer Art.“

„Inwiefern, Herr Doktor?“

„Weil sie nicht auf esoterischen Konsum abzielen.“

„Das verstehe ich nicht ganz.“

Der Diskussionston hatte sich in diesen kurzen Augenblicken merkwürdig verändert. Das Publikum wurde stutzig.

„Die Arbeit“, anwortete Dr. A., „die der Chemiker leistet oder der Ingenieur, ist zwar ebenfalls spezialistisch. Auch die Formel des Chemikers ist monopolisiertes Wissen … oft sogar ein wirkliches ‚arcanum‘ … ich meine im modernen Sinne: nämlich patentiertes Eigentum der, hinter der Wissenschaft stehenden, Industrie.“

„Aber?“

„Aber für esoterischen Konsum ist deren Produkt eben nicht bestimmt. Wäre eine, auf einer schwierigen Formel beruhende, Pille so hergestellt, dass nur Fachkollegen sie schlucken könnten, ihre Produktion würde sofort abgeblasen werden.“

„Und?“

„Und dieser Pille entsprechen nun bedauerlicherweise unsere philosophischen Produkte."

Professor T. glaubte nicht recht gehört zu haben.

„Ich sagte: Dieser imaginären Pille entsprechen bedauerlicherweise unsere philosophischen Produkte."

Nach einer Pause: „Inwiefern?"

„Darf ich noch einmal weit ausholen?"

Das „Bitte!" klang bereits eine Spur weniger enthusiastisch.

„Danke. – Also Ihr anthropologischer Kollege wird Ihnen bestätigen, dass Medizinmänner in Ozeanien ihren Patienten das aufgezeichnete Zauberwort als Medizin eingeben."

„Ist das nicht wirklich ein wenig weit hergeholt?"

„Eben leider nicht. Denn was wir Philosophen zu tun haben, ist nicht so verschieden davon. Wir befinden uns nämlich in der recht eigentümlichen und gewiss nicht beneidenswerten Lage, eine Praxis auszuüben, in der es die Zweiheit von Rezept und Mittel noch nicht gibt. Wir drehen Pillen aus Worten."

„Bitte?"

„Ich sagte: Wir drehen Pillen aus Worten."

*

Harmlos war die Situation von vornherein nicht gewesen. Und seit Professor T. mit diesem Tennisspiel von Frage und Antwort begonnen hatte, war sie von Sekunde zu Sekunde heikler geworden. Aber persönlich beleidigt war Professor T. noch nicht gewesen. Dazu war er noch viel zu sehr angetan von Dr. A.s ersten Formulierungen und von dem Opfer, das dieser soeben der Philosophie gebracht hatte. Aber nun schien plötzlich etwas passiert zu sein. Es war wirklich Professor T.s besonderes Pech, gerade bei einem Worte, das nicht aggressiv gemeint war, zusammenzuzucken. Offenbar schien ihm der Ausdruck „Pillendrehen", gleich was er hier bedeutete, in sich bereits anstößig und respektlos. Nachdem er sich vergeblich im Saale umgeblickt hatte, legte er den Kopf schräg, wie um auf dem *qui vive* zu sein, und versuchte sich in einem befremdeten Tone, der völlig ungeübt und unglaubhaft klang. „Wie meinen Sie das?"

„Ich sagte nur", wiederholte Dr. A. ausdruckslos, „wir drehen Pillen aus Worten."

„Sehr sonderbar. Ich wüsste nicht, dass ich das täte."

Die Hörer wurden ängstlich. Sie begriffen nicht das Geringste, alles war viel zu rasch gekommen.

„Dann wären Sie eine bemerkenswerte Ausnahme", meinte Dr. A. unerregt. „Und woran Sie Anstoß nehmen, ist mir nicht ganz begreiflich. Für Philosophen in genere

gilt die Behauptung jedenfalls. Ob wir zum Beispiel in Kants ‚Kritik der praktischen Vernunft' ein Rezept sehen sollen oder die Pille selbst, könnte keiner beantworten. Oder können Sie es?"

Professor T. war unfähig zu antworten. Er fühlte sich auf ungreifbare Weise blamiert. Er kämpfte um seine Fassung.

„Hat man sich das aber einmal klargemacht", fuhr Dr. A. fort, „dann bedeutet das, dass wir unseren Rezepten bereits die Qualität von Pillen mitzugeben haben ... vorausgesetzt nämlich, dass es uns ernst damit ist, das Daseinsrecht unserer fragwürdigen Tätigkeit ‚Philosophieren' wirklich zu rechtfertigen."

„So rasch", sprach Professor T. langsam, „kann ich dieses Rezept noch nicht schlucken." In einem älteren Herren in der ersten Reihe gewann er sich einen einsamen Lacher.

„Aber Herr Professor, so groß ist ja die Pille gar nicht. Der Unterschied, der hier zur Debatte steht, ist doch deutlich genug. Während z. B. für den pharmazeutischen Chemiker die sprachliche Fassung nur eine Anweisung darstellt für die Herstellung seines Produkts, ein Mittel zur Fabrikation seines ‚Mittels', muss in unserer Arbeit der Text, den wir verfassen, selbst bereits das Mittel sein. In anderen Worten: Unsere Wahrheit haben wir schon in die Art unseres Sprechens zu verlegen, ins Pädagogische; und von vornherein, nicht erst nachträglich, dafür zu sorgen, dass nicht nur der Inhalt, den wir vermitteln, wahr sei, sondern schon das Übermitteln selbst ... was ich eben in Ihrem Vortrag nicht recht habe finden können."

Professor T. schluckte. „Und wie sollte das vor sich gehen?"

„Durch eine Art von ‚adaequatio'."

„‚Adaequatio' ist keine Neuigkeit."

„Gewiss nicht. Mein Vorschlag ist sogar älter, als Sie vermuten. Denn was ich meine, ist nicht einfach die adaequatio von ‚res' und ‚intellectus'."

„Sondern?"

„Von Situation und Diktion."

„Mir zu hoch."

„Nicht hoch genug. Denn worum ich Sie bitte, ist ja, herabzusteigen. Jawohl, herab, Herr Professor. Herab bis aufs Straßenniveau unseres Alltagslebens. Dorthin, wo wir uns nicht darauf beschränken, *über* etwas zu reden, sondern wo wir auch *zu* jemandem reden."

„Und was hat das mit Wahrheit zu tun?"

„Alles. Es wäre nämlich nicht nur sinnlos, sondern auch unwahr, zu jemandem – nennen wir ihn Mr. A. – über etwas – Tatsache A – zu reden, ohne dabei anzunehmen, dass es zu diesem Gegenstande A (oder dem über ihn ausgesagten Sachverhalt) gehöre, von Mr. A erkannt oder eingesehen zu werden; oder mindestens ohne anzunehmen, dass es zu Mr. A.s Situation oder zu meinem Verhältnis zu Mr. A. gehöre, dass er über A Bescheid wisse. Im Alltagsleben gilt das als selbstverständliches Erfordernis. Wenn jemand redet, ohne dieses Erfordernis zu erfüllen, heißt er ein Schwätzer. Kurz, nur wo

die drei Faktoren: das Geben, die Gabe und der nehmende – sagen wir: wahr-nehmende – Empfänger eine motivierte Einheit bilden, gibt es Wahrheit."

„Für das alltägliche Reden ließe ich das vielleicht gelten", meinte Professor T. „Aber für die Philosophie dürfte das doch einen etwas merkwürdigen Wahrheitsbegriff abgeben." Dabei blickte er sich von neuem im Hörsaal um, angestrengt lächelnd und um Lächeln bittend.

„Gewiss merkwürdig", gab A. zu, ohne mit der Wimper zu zucken. „Eben merkwürdig und merkenswert wie alles Klassische. Sie werden ja nicht leugnen, dass die europäische Philosophie mit diesem Wahrheitsbegriff angehoben und in der Figur des Sokrates Fleisch und Blut angenommen hat. Und dass bei ihm das Geben, die Gabe und der Empfänger eine Einheit bildeten: die ‚wahre Situation', in der selbst die Irrtümer der Lernenden noch Beiträge lieferten."

„Schön. Und?"

„Und wenn eben diese drei Faktoren auseinanderfallen, dann verschwindet, scheint mir, die Wahrheitschance."

„Das gilt natürlich mir", erläuterte Professor T., der nicht gelernt hatte, sich besser zu verteidigen.

„Dass sich meine Worte auf Ihre beziehen, das liegt wohl auf der Hand. Die Tatsache, dass auch Sie das merken, entkräftet den Vorwurf nicht."

Darauf wusste Professor T. nichts zu antworten.

„Denn wenn wir zum Beispiel eine moralphilosophische Einsicht, die ihrem Anspruch nach für alle verbindlich ist, in einer Diktion und in einer Situation formulieren, die die Entgegennahme durch den angeblichen Adressaten unmöglich macht, dann ‚geben' wir falsch. Das Gesprochene widerspricht dem eigenen Anspruch: Und darin besteht eben die Unwahrheit der Situation. Und wenn wir uns immer wieder und grundsätzlich mit einer solchen Situation bescheiden oder uns sogar etwas darauf zugute tun, immer wieder und grundsätzlich solche Situationen herzustellen, dann beweisen auch wir Unwahrhaftigkeit, jedenfalls einen höchst eigentümlichen Unernst – auf welch respektables Alter der Brauch auch zurückblicken mag, und wie akademisch ernst wir uns dabei auch gerieren mögen. Vielleicht ist dieser Unernst wirklich ein Monopol der Universitätsphilosophie. Jedenfalls bleibt die moralische und gesellschaftliche Rolle des Philosophen, wenn er auf solch falscher Gebe-Situation beharrt, reine Einbildung und bloßer Schein ... für einen solchen halte ich jedenfalls unsere heutige öffentliche Funktion. Vieles, was wir und unsere Kollegen zu sagen haben, mag zwar irgendwie ‚gültig' sein. Aber dass unser Wort etwas ‚gelte', können wir ja nicht behaupten. Wirklich zu ‚sagen' haben wir ja auch nichts. Und letztlich sind wir, wenn wir unsere Postulate formulieren, um nichts weniger phantomhaft als Dramenkönige auf der Bühne, die höchst erstaunt, ja bestürzt wären, wenn jemand aus dem Publikum ihre Aufrufe beim Wort nähme. Nur dass die Schauspieler ehrlich den Schein ihrer Appelle zugestehen

und sich den Schein bezahlen lassen, während wir beteuern, unsere Postulate, die wir durch die Esoterik unserer Sprache entkräften, wirklich zu meinen."

Nun hielt es Professor T. nicht mehr aus. „Aber ich bitte Sie!", rief er. „Wo wollen Sie da hinaus? Von dem respektablen Alter der Esoterik der Philosophie will auch ich nicht reden. Aber soll sich Philosophie vielleicht damit bescheiden, Popularphilosophie zu sein?"

„Nein."

„Dann geb ich auf."

„Gerade das nicht!", rief Dr. A.

„Sieh mal einer an", meinte nun Professor T. selbstgerecht. „Da scheinen Sie mir ja erheblich hochmütiger zu sein als ich. So mir nichts, dir nichts würde ich Popularphilosophie nämlich nicht verwerfen."

„Das glaube ich Ihnen gerne."

„Wie bitte?"

„Solange Sie sicher sind, Herr Professor, dass die Resteverwertung nicht in der eigenen Küche stattfindet, haben Sie wenig gegen sie einzuwenden."

„Was meinen Sie mit dem Bilde?"

„Was es sagt. Dass die Popularphilosophie aus den Abfällen der Universitätsphilosophie besteht. Oder, wenn Ihnen das besser klingt: aus deren Resultaten, abgerahmt für die Ernährung jener, die an die reguläre Mahlzeit nicht herankommen. Der Begriff der Popularphilosophie setzt den Begriff und die Existenz der Universitätsphilosophie (und zwar als ‚eigentliche Philosophie') voraus. Ja, mehr als das: Durch ihre Esoterik ist die Universitätsphilosophie an dem Aufkommen und der Qualität der Popularphilosophie schuld; indirekt, aber doch schuld. Den Begriff des ‚Laien' gibt es schließlich nur dort, wo es den Begriff des Klerus oder des ‚internen Kreises' gibt; und nur wo es eine esoterische Philosophie wie die unsere gibt, stellt sich auch Popularphilosophie ein."

Professor T. zuckte mit den Schultern und murmelte „Tautologie".

„Vielleicht. Aber entscheidend ist, auf Grund wovon diese zwei Gruppen existieren. Über die Undeutlichkeit der Figur des Laien will ich mich hier gar nicht auslassen. Obwohl dunkel bleibt, welchen Teil des populus wir als Konsumenten überhaupt meinen, wenn wir von Popularphilosophie sprechen."

„Dass das eine soziologische Untersuchung erfordern würde, will ich nicht bestreiten."

„Danke. Aber was hier zur Debatte steht, ist ja nicht der Laie, sondern allein der Klerus ... also wir, die Esoteriker der akademischen Philosophie. Und unsere Esoterik scheint mir eben unecht. Und zwar deshalb, weil als ‚echt' nur diejenige Esoterik glaubhaft ist, die Funktion einer gesellschaftlichen Sonderstellung ist; die als arcanum, als monopolisierter Wissenszugang oder geheimes Wissenseigentum andere, reellere Vorrechte widerspiegelt. Tatsächlich war ja Esoterik auch immer Sache von geschlossenen ‚Kreisen'. Verglichen mit dieser Normalform scheint mir die Esoterik der heutigen Philosophie

etwas ganz Widersinniges. Denn sie ist Esoterik ohne Privileg, ohne Geheimnis, ja, ohne wirklichen Zusammenschluss der Teilnehmer. Unsere Interessenvereine, die sich soziologisch in nichts von denen der Gymnastiklehrer oder der Zierfischzüchter unterscheiden, die sich einmal jährlich auf Kongressen treffen, kann man ja schließlich nicht als echte Gemeinschaft anerkennen. Wir bilden nicht nur keine soziale Elite, sondern noch nicht einmal eine kohärente Gruppe. Wir schreiben zwar esoterisch, aber im vollsten Lichte der Öffentlichkeit."

„Wieder einmal reichlich übertrieben", rief Professor T. Dass er sich etwas Bestimmtes bei seinem Zwischenruf vorstellte, glaube ich kaum. Vermutlich wollte er nur ganz im Allgemeinen bremsen. Was er sich da wieder einbrockte, ahnte er so wenig wie in früheren Fällen.

Denn Dr. A. stimmte ihm enthusiastisch zu. „Vollkommen richtig!" rief er. „Und damit berühren Sie wirklich einen neuen Punkt! Auf dankenswerteste Weise, Herr Professor! Einen außerordentlich wichtigen sogar!"

Professor T. erschrak.

„Denn dass wir im vollsten Lichte der Öffentlichkeit esoterisch sind, kommt ja tatsächlich nur durch Zufall, nur in den seltensten Fällen vor. Gewöhnlich nimmt ja die Öffentlichkeit kein so großes Interesse daran, uns mit ihrem Lichtkegel anzublenden ... womit ich sagen will, dass wir nur deshalb im Dunkel unserer Esoterik zu sitzen pflegen, weil der Lichtkegel der Öffentlichkeit uns auslässt. Aber dieses Ausgelassensein bedeutet natürlich nicht echte Esoterik. Noch lange nicht. Echte Esoterik entsteht nicht durch Ignoriertwerden, sondern durch ein positives Verhalten des esoterischen Kreises selbst. Dadurch, dass die Esoteriker sich und ihr ‚Eigentum' als ‚Geheimnis' gegen die Außenwelt abblenden, die Macht dazu haben und das anerkannte Recht darauf ausüben. Wie gesagt: Diesen Bedingungen entspricht unser Fall nicht. Wenn wir Esoteriker sind, so einzig von Gnaden – richtiger von Ungnaden – der Interesselosigkeit, die man uns entgegenbringt."

„Und aus dieser Not", widersprach Professor T. feierlich, „eine Tugend zu machen ..."

„Gewiss", unterbrach Dr. A. „Derartiges hat es gegeben. Aber ob die Beispiele Ihnen recht sein würden?"

„Welche Beispiele?"

„Also wirklich die Not zur Tugend gemacht haben zum Beispiel die Bohemiens."

Professor T. glaubte nicht recht gehört zu haben.

„Die Bohemiens des vorigen Jahrhunderts. Die machten ja wirklich etwas aus der negativen Esoterik. Einen Lebens-, ja einen Kunststil. Die Not ihrer sozialen Unverwendbarkeit verwandelten sie in die Tugend der Apartheit. Und manche von ihnen, wie Baudelaire, wurden ja wirklich die Großsiegelbewahrer der Abseitigkeit, in die sie gedrängt waren."

„Ach so", meinte Professor T., eine Spur erleichtert, denn Baudelaires Name galt auch ihm bereits als universitätsfähig.

„Aber ein solches ‚apartes Leben', ein solches Leben *à part*, führen wir ja gar nicht. Und, stolz auf unsere Weltoffenheit, wollen wir ja ein solches Leben gar nicht führen. Wir füllen ja bestimmte öffentliche Ämter aus: als Teil der Bevölkerung, nicht neben der Bevölkerung. Also coram publico."

„Gottseidank", sagte Professor T.

„Wie man's nimmt", meinte Dr. A. „Denn damit nehmen wir das onus auf uns, als Teil des Publikums, coram publico, Esoterik zu treiben. Und das, Herr Professor, ist eben widersinnig. Und das, Herr Professor, ist es eben, worauf ich abzielte, als ich zu sprechen begann." Er machte eine Pause, wartend blickte er auf sein Opfer.

Die Situation war außerordentlich peinlich. Denn Professor T. saß nun wirklich hilflos da. Und aus seinen halben Gesten, die aussahen, als wollte er sagen: dazu ließe sich manches bemerken, entwickelte sich nicht ein einziger Satz. Dr. A. ließ die Blamage nicht zu lange dauern. Und als er, übrigens höflich, das Wort von neuem ergriff, musste man ihm dafür noch dankbar sein.

„Ich will gar nicht behaupten", sprach er, „dass ich Recht haben muss. Vielleicht sind Sie in der Lage, mir wirkliche Privilegien zu nennen ... Privilegien, in denen Sie Ihre Esoterik fundieren können. Dann liegt die Sache natürlich ganz anders."

Die Provokation war unangenehm genug. Aber noch unangenehmer war es, von neuem mitanzusehen, mit welcher naiven Promptheit Professor T. wieder auf den Köder anbiss. Vermutlich war er wirklich überzeugt davon, den Eindruck seiner Hilflosigkeit sofort wieder auslöschen zu können. Plötzlich stemmte er sich gegen die Pultplatte, warf seinen Kopf nach hinten, und man sah, dass er im Begriff war, eine programmatische Erklärung abzugeben. Die Erregung, die nun im Publikum entstand, wäre einer besseren Sache würdig gewesen. „Privilegien", fragte Professor T. in feierlicher Strenge zurück, „Privilegien?" Er schüttelte den Kopf. „Nein, Herr Doktor, damit kann ich nicht dienen. Gottseidank nicht. Und wenn ich mich dabei ertappen würde, heimlich welche zu beanspruchen, ich würde mich ihrer schämen und sie sofort ausrotten. Mit Stumpf und Stiel. Denn wir sind Menschen wie andere. Und mächtig stolz sind wir darauf, nichts zu sein als das. Ich hoffe bei Gott, Sie nehmen sich davon nicht aus!"

Drei Hörer klatschten. Einer von ihnen war Dr. A. „Im Gegenteil", antwortete er dann. „Mir hinterrücks Vorrechte anzueignen, um unsere Esoterik ehrlich zu machen, liegt mir ja ganz fern. Darum spreche ich ja. Worauf ich hinsteuere, ist ja gerade das Gegenteil: die Abschaffung unserer Esoterik, weil sie mir ohne Privilegien eben basislos erscheint. Unsere Stellung ist ja wirklich nichts Besonderes. Was sind wir denn schon? Lehrer unter Lehrern! Und obwohl wir, unserer Thematik nach, eigentlich über alles etwas zu sagen hätten ... und zwar angeblich das Höchste, Tiefste oder Grundsätzlichste, haben wir ja gar nichts ‚zu sagen'."

„Genauso viel", skandierte Professor T., mit seinem Bleistift auf das Pult klopfend, „und genauso wenig wie jeder andere."

„Richtig. Und das bedeutet: Wenn wir berechtigt sind, dies und jenes oder sogar vieles zu sagen, so nicht, weil wir Philosophen wären, sondern weil wir eben auch Mitbürger sind. Auch."

„Sehr richtig. Auch. Nur deshalb."

„Das heißt also: Unsere Wahrheiten haben nur das Recht von Meinungen."

„Jede Meinung, Herr Doktor, hält sich für Wahrheit."

„Richtig. Das ist die Wahrheit über die Meinung."

„Also."

„Was Sie vertreten, ist aber die Umkehrung dieser Feststellung."

Professor T. zog die Brauen zusammen.

„Wenn Sie für Wahrheiten nur die Rechte der Meinungen in Anspruch nehmen, dann bedeutet das, dass Sie Wahrheiten nur so viel Recht geben wie diesen, also dass Sie Wahrheiten nur noch für Meinungen halten. Das ist der Selbstmord aller philosophischen Bemühung. Auf jeden Fall ist es aber der programmatische Verzicht darauf, noch irgendetwas zu sagen zu haben."

„Zu sagen, zu sagen!", ereiferte sich Professor T. nun von neuem, „was Sie nur mit diesem ‚zu sagen' wollen! Wünschen Sie denn wirklich, etwas zu sagen zu haben? Im unphilosophischen Alltagssinne, meine ich?"

„Sehr dankenswert, Herr Professor, dass Sie das selbst aufs Tapet bringen. Der Ausdruck ‚unphilosophisch' kommt mir freilich ein bisschen überraschend. Plato zum Beispiel hätte gern etwas zu sagen gehabt, im ‚unphilosophischen Alltagssinne', wie Sie es nennen; für sein Leben gern sogar. Zu dem Zweck ging er nach Sizilien. Oder meinen Sie, er habe den ‚Staat' von vornherein im Konjunktivus irrealis gemeint? Und die Gesetze, die er in Betracht zog, als reine ‚Betrachtungen'?"

„Ausnahmefall."

„Ausnahmefall vielleicht. Aber trotzdem der Grundfall. Auch wenn Neunundneunzig im Konjunktiv schreiben, und Einer im Indikativ, bleibt der der Grundfall. Ist *der* Minnesänger, der Liebesgedichte nur deshalb singt und singen darf, weil er weiß, dass der Gegenstand seiner Anhimmelung für seine Nächte nicht in Frage kommt ... ist der vielleicht der Normalfall? Ebenso ist der Moralphilosoph, der seine Postulate formuliert, ohne ernsthaft auf deren höchst exoterische Verwirklichung abzuzielen, bereits der Verkümmerungsfall. Jawohl, auch dann, wenn es der allgemein verbreitete Fall ist."

„Der Gedanke", erwiderte Professor T., und er blickte nicht ohne Würde im Kreise herum, „der Gedanke, dass das Allgemeinverbreitete den Verkümmerungsfall darstellen soll, macht mich grundsätzlich misstrauisch."

„Was Sie da sagen, das klingt zwar sowohl nach Demokratie wie nach methodischer Vorsicht, ist aber das Argument, das die Doxa, der Aberglaube, der common sense, die öffentliche Meinung gegen die Philosophie bereitzuhalten pflegen. Dass das Argument stets auf eine captatio benevolentiae, und zwar auf das Wohlwollen der Ignoranten,

abgezielt hat, und dass es stets ein Versuch des Geistes gewesen ist, sich beim Nichtgeist einzuschmeicheln, das werden Sie ja nicht bestreiten wollen. Durchsichtig ist es mir nicht gerade, wie man dieses Argument mit der Verteidigung der Esoterik verbinden kann. Mich persönlich würde dieser Widerspruch stören. Aber vielleicht ist es eben eine Tröstung für Sie, dass auch diese Verbindung sehr allgemein verbreitet ist."

„Tröstung?", wiederholte Professor T., der nicht begriff, welche ihm unbekannte Qual Dr. A. ihm da unterstellte.

„Schon gut", meinte Dr. A. „Wichtig ist mir allein der Gedanke, dass unsere Esoterik zuweilen nichts anderes ist als der Ausdruck dafür, dass wir nichts zu sagen haben wollen. Also nichts anderes als das Eingeständnis unseres Verzichtes auf Wirksamkeit. Einem solchen Verzicht haben Sie ja nun wirklich einige Male Ausdruck gegeben. In diesem Fall ist Esoterik also, im Unterschiede zum Normalfall der Esoterik, nicht Zeichen der Macht, nicht Zeugnis einer privilegierten Gruppe, sondern umgekehrt Beteuerung der eigenen Harmlosigkeit. ‚Seht, wie schön unverständlich wir schreiben', scheinen wir zu beteuern. Oder: ‚Wer wird auf unsere Rede schon hören?' Kurz: Wir berufen uns auf Narrenrechte."

Professor T. machte eine empörte Geste.

„Meinen Sie die, wenn Sie für die Esoterik unserer philosophischen Sprache plädieren? Die schlechteste Rechtfertigung wäre das nämlich nicht. Dass derartiges oft nötig, und die Undurchsichtigkeit der Tarnungsmittel oft geboten war; und dass im Laufe der Jahrhunderte vieles Wichtige nur verbrämt mitgeteilt werden konnte, weil es, nackt ausgesagt, samt Sprecher sofort verbrannt worden wäre, das haben wir ja erlebt. Vielleicht ist es sogar erlaubt, darin die wirkliche Rechtfertigung der Esoterik der philosophischen Sprache zu sehen. Ich hoffe, Sie verstehen, Herr Kollege: Es ist wirklich ein neuer Punkt, den Sie da aufs Tapet gebracht haben. Esoterisch ist ja nicht nur die Sprache der privilegierten Gruppen, sondern auch die der gefährdeten oder der konspirativen."

Professor T.s Gesicht wurde immer abweisender. „Ich wüsste nicht, dass ich einen solchen Punkt aufs Tapet gebracht hätte."

„Dass wir grundsätzlich konspirativ wären", gab Dr. A. scheinbar beruhigend zu, „zu dieser Behauptung wollen wir uns ja gar nicht versteigen. Obwohl etwas Ähnliches natürlich kaum bestritten werden kann. Nämlich dass Philosophie grundsätzlich Opposition ist, Abweichung von der Doxa, Suspendierung der herrschenden Meinung, damit also, seit Sokrates, der dafür hat büßen müssen, Kritik der hinter dieser stehenden Herrschaft; und dass deshalb die Schwierigkeit des philosophischen Idioms als prophylaktisches Mittel und als Alibi berechtigt ist. Jawohl, wirklich berechtigt. Vermutlich hatten Sie das gemeint, Herr Kollege, als Sie die Esoterik verteidigten?"

Professor T.s Gesicht wurde noch abweisender.

„Denn natürlich würde auch ich, wenn man mich vor die Wahl stellen würde, Wahrheiten, die mir am Herzen liegen, entweder ein für alle Mal unter den Tisch fallen zu

lassen oder sie, mindestens vorübergehend, in einer Geheimsprache auszudrücken, für das Letztere plädieren. Jawohl, ich auch."

Dr. A. hatte sein Spiel schon längst zu weit getrieben. Die unehrliche Solidarisierung des „ich auch" war wirklich glatte Unterstellung. Professor T. hatte nichts von „konspirativer Esoterik" gesagt. Kein Wunder, dass er nun wirklich feindselig wurde, und dass er seine Worte ausschließlich an die Hörer richtete.

„Noch einmal möchte ich betonen", sprach er bebend vor Gekränktheit, „dass ich nicht sehen kann, inwiefern Dr. A.s Ausführungen den entferntesten Bezug auf meine Person oder auf meine, heute Abend hier gemachten, Ausführungen haben sollten." Das war sein letzter Beitrag zur Diskussion. Die zitternde Bewegung, mit der er sein Manuskript zufaltete, um es in seine Tasche zu schieben, war von ostentativer Endgültigkeit.

Wie gesagt, auch Dr. A. hätte nun wirklich Schluss machen sollen. Vermutlich war er der einzige, der nicht spürte, wie rapide sich die Stimmung, die im Anfang amüsiert und noch lange ohne Animosität gewesen war, gegen ihn zusammenzog. Rücksicht darauf nahm er jedenfalls nicht. Zwar spielte er noch einmal den höflich Verblüfften, denn er machte eine scheinheilig um Entschuldigung bittende Geste und meinte dann: „Herr Professor, ich fürchte tatsächlich, dass Sie da Recht haben. Auf dieses Esoterikmotiv kann sich ja das durchschnittliche akademische Philosophieren, so wie es zum Beispiel heute Abend hier getrieben wurde, wirklich kaum berufen." Nach diesen Worten wandte aber auch er sich nun endgültig den Zuhörern zu. Und wenn er Professor T.s Gegenwart noch anerkannte, so höchstens als Illustration. Der Krieg war nun offen. „Meine Herrschaften", sprach er also, „es ist klar, dass die letzte Feststellung unser Problem vollends rätselhaft gemacht hat. Denn sie bedeutet, dass unsere Universitätsphilosophen die harmlosesten Probleme ... Probleme, die den öffentlichen Streitpunkten viel zu ferne liegen, als dass sie mit diesen zusammenstoßen könnten ... und solche, die herrschenden Ansichten nicht zuwiderlaufen, so verkünstelt formulieren, als wären sie oppositionelle. Wie sollen wir uns das erklären?" Und mit einer winzigen Geste, der man ansah, dass sie direkt auf Professor T. gewiesen hätte, wenn sie nicht im letzten Augenblick zurückgefallen wäre: „Meinen Sie, dass wir Universitätsphilosophen versuchen, uns durch das Vokabelgestrüpp, das wir vielleicht aufrichten, vielleicht doch ein Minimum und einen letzten Schein von konspirativer Ehre zu verschaffen? Meinen Sie das?"

Die Augen der Anwesenden wanderten erschreckt vom einen zum anderen. Auch Professor T. reagierte nicht mehr in Worten. Die Brille, die in seiner Linken lag, klapperte gegen die Pultplatte. Und obwohl seine Versuche, mit der gleichfalls zitternden Rechten seine Linke stillzulegen, die Sache nur noch schlimmer machten, gab er sein Bemühen nicht auf.

„Oder meinen Sie vielleicht", fuhr Dr. A. in unbekümmerter Rohheit fort – und wieder machte er jene Bewegung, die er im letzten Momente zurücknahm. „Meinen Sie, wir verwenden vielleicht unser esoterisches Idiom, um vor den ‚Laien' zu verbergen,

bis zu welchem Grad, bis zu welchem beschämenden Grade, unsere Philosopheme sich mit den herrschenden Meinungen decken? Mehr mögliche Motive für Esoterik kann ich mir beim besten Willen nicht ausdenken. Ist es das vielleicht?"

Nach dieser Unverschämtheit gab Professor T. endlich seine äußere Ruhe auf. Er überließ seine Hände ihrem Schicksal. Und als er endlich aufblickte, war er weiß im Gesicht.

„Ich brauche wohl nicht hinzuzufügen", schloss Dr. A., „dass es sich auch in diesem Falle um ein Alibi handeln würde. Wenn natürlich auch um ein Alibi anderer Art. Was wir in diesem Falle zu beweisen versuchten, wäre das Mindestmaß von Anderssein und Dunkelheit, das unsere Konsumenten, wenn sie sich schon Philosophen halten, von uns erwarten, um unserer Kompetenz Respekt schenken zu können, und um durch Nichtverstehen auf ihre Kosten zu kommen. Ist es das vielleicht?"

*

Damit hatte Dr. A. erst einmal seine Arbeit abgeschlossen. Der Berg der Beleidigungen lag mannshoch angehäuft. Ihn freilich schien die Arbeit keinen Schweißtropfen gekostet zu haben. Er stand unangestrengt da und mit arglos-interessiertem Ausdruck, ganz so, als hätte er ein paar nette Auskünfte erbeten und erwarte nun gefällige Antworten. Dass die für Professor T. nicht mehr in Betracht kommen konnten, wusste er natürlich besser als jeder andere. Was freilich stattdessen geschehen würde, ahnte auch er nicht. Aber was konnte ihm schon passieren? Da geschah es.

Umständlich erhob sich Professor T., machte zwei, drei unsichere Schritte, und jeder war überzeugt, er würde den Raum nun verlassen. Stattdessen blieb er stehen und vollführte eine tiefe Verbeugung, die er mit einer Einladungsgeste von geradezu chinesischer Höflichkeit begleitete. „Herr Doktor", fragte er dann mit etwas krächzender Stimme, „wollen Sie nicht vielleicht Ihr peinliches Verhör lieber von hier aus fortsetzen?"

Aller Usus akademischen Lebens war über den Haufen geworfen. Die Spannung war ungeheuer. Aber leider war Professor T. seiner phantastischen Handlung nicht gewachsen.

Eine Sekunde lang war auch Dr. A. zusammengezuckt. Aber nur in einem Teil seines Gesichts, das im Ganzen liebenswürdig blieb. Mir schien sogar, dass dieses Wetterleuchten nicht eigentlich ein Reflex war, sondern eine willentliche Maßnahme, die er traf, um sich in einen anderen Gang einzuschalten, um eine andere Attitüde und einen anderen Tonfall einzustellen. Und das glückte ihm vollständig. Der Ton, in dem er nun sprach, war ein ganz neuer, er klang begütigend und eigentlich so, als gälte er einem Kranken. „Aber Herr Professor", sagte er ungläubig, „ich bitte Sie. Sie beschämen mich ja. Für eine Diskussionsbemerkung, die ich zur Diskussion stelle!" Und nun beinahe

vertraulich: „Den Platz wechseln? Dass ich dadurch meiner Frage Autorität verschaffen soll oder meinen Meinungen Wahrheitsanspruch, das können Sie doch nicht im Ernst meinen. Wenn die hier unten falsch sind, sind sie das dort oben dann nicht gleichfalls?“

Mehr als seine chinesische Verbeugung und die erste sensationelle Einladungsformel hatte Professor T. offenbar nicht vorbereitet. Dass er sich ein bestimmtes Bild von der Peripetie gemacht hätte, ist mir ganz unwahrscheinlich. Aber wenn er sich eine vorgestellt hatte, schon jetzt war er um sie betrogen. Eine Antwort wusste er nun nicht mehr. Der Ballon platzte nicht, er schrumpfte lautlos zusammen. Statt zu entgegnen: „O nein, Herr Doktor, Sie irren aber gewaltig! Hier oben würde das Licht Ihrer Unwahrheiten noch unvergleichlich heller strahlen“, und dann ostentativ durch die nahe Dozententür den Saal zu verlassen – stattdessen ließ er stumm die Arme sinken. Und nachdem er einen Augenblick lang herzzerreißend ratlos dagestanden hatte, machte er das Maß seiner Fehler voll und kehrte, zum ungeheuren Erstaunen aller, zu seinem Pult zurück.

Dass Dr. A. „na also“ sagte, und zwar, da sein Triumph vollkommen war, ganz leise und bescheiden, das war so folgerichtig, dass er damit nicht einmal mehr Anstoß erregte.

Professor T. aber saß nun wie am Pranger, ins Gesicht sehen konnte er niemandem, sein Blick ruhte zwar auf seinen Händen, aber dass er diese wahrnahm, glaube ich nicht. Wie ein Greis, für den mitzureden ohnehin schon nicht mehr in Frage kam, ließ er seine Unterlippe hängen. Am auffälligsten aber war, dass selbst sein Beben nun nachließ und bald ganz aufhörte. Selbst diese letzte verzweifelte Lebendigkeit schien also, nachdem sein Abenteuer zusammengebrochen war, seinen Körper verlassen zu haben.

Dass Dr. A. nach diesem Siege so tun konnte, als ob nichts geschehen wäre, bewies wohl weniger Kraft als rohe Nonchalance … wie denn seine Wahrheitsliebe überhaupt nichts anderes zu sein scheint als eine Variante von Rohheit. Ganz beiläufig hob er, der noch immer stand, den Fuß auf seinen Sitzplatz, wohl nur um es sich bequemer zu machen oder zu beweisen, wie wenig ihn das alles tangierte. Aber für einen Augenblick konnte ich mich der Illusion nicht erwehren, er setze ihn seinem Opfer auf den Nacken. Und als er in seine Hand hüstelte, um die Fortsetzung seiner „Diskussionsbemerkung“ zu annoncieren, hingen die Studenten sofort an seinen Lippen. Den Professor, der auf erhöhtem Sitz jämmerlich vor ihm thronte, erkannten sie ebenso wenig mehr an wie dessen Vortrag. Und dass das endgültige Thema des Abends nun „Esoterik der philosophischen Sprache“ und nicht „Moral als Kulturwert“ hieß, fiel niemandem mehr auf.

„Ich hatte einen Argwohn ausgesprochen“, nahm also Dr. A. seine Rede wieder auf. „Den Argwohn, dass die Esoterik unserer Sprache vielleicht nicht dadurch entstehe, dass wir selbst uns einzäunen, sondern dadurch – ich weiß, das klingt widerspruchsvoll –, dass wir den Bitten der Nichtphilosophen entgegenkommen. Was meine ich mit dieser befremdlichen Hypothese?

Dass die Welt der Nichtphilosophen etwas von uns erwartet, ein ‚tiefes‘ oder ‚hohes‘ oder ‚gehaltvolles Kulturgebiet‘ … eben das Kulturgebiet ‚Philosophie‘, auf das sie stolz

sein möchte, so stolz wie auf andere Kulturgebiete; und dass wir diesem Wunsch entgegenkommen. Und zwar tun wir das dadurch, dass wir, wie gesagt den Nichtphilosophen zuliebe, unser Gebiet mit Palisaden umgeben und entsetzlich schwer zugänglich machen. Denen zuliebe errichten wir vor unseren Revieren, auch wenn diese nichts sind als platteste Gegend, Warnungstafeln mit Aufschriften ‚Vorsicht!', ‚Antinomische Abgründe!', ‚Zutritt zur Transzendenz nur unter Lebensgefahr!', ‚Nur für Verwegene und Berufssteiger!' und dergleichen ... Schilder, vor denen sie dann stehen bleiben, voll Ehrfurcht und Angst, aber doch auch voll Selbstbewusstsein: Denn dass ihre eigene Heimat mit derart verbotenen alpinen Partien aufwarten kann, das schmeichelt ihrem Lokalstolz.

Natürlich will ich damit nicht sagen, dass wir diesen Betrug bewusst begehen, dass wir die anderen oder uns selbst willentlich irreführen." Und mit jener kleinen Bewegung, die beinahe auf Professor T. gezeigt hätte: „Individuellen Philosophen werfe ich also nichts vor. Wenn sich jemand persönlich gekränkt fühlen sollte, so ist das zwar bedauerlich, aber glücklicherweise nur die Folge eines aufklärbaren, hiermit aufgeklärten, Missverständnisses. Denn mein Argwohn ist grundsätzlich. Nicht einzelne bezichtige ich, sondern die Universitätsphilosophie als ganze. Also mich selbst genauso gut wie jeden anderen ihrer Vertreter. Da es aber widersinnig wäre, in der Universitätsphilosophie eine moralische ‚Person' zu sehen, die man wegen Fälschung zur Rechenschaft ziehen könnte, kann – ich betone diesen Punkt noch einmal – von Vorwürfen eigentlich keine Rede sein ... womit wohl der letzte Rest von Verstimmung, die der heutige Abend hervorgebracht haben mag, aus der Welt geschafft wäre." Er machte eine Pause und schien darauf zu warten, dass seine Entschuldigung akzeptiert werde.

Die Blicke des Publikums wanderten fragend zum Pulte.

Aber der dort saß, der war kein Philosoph mehr, der zu dieser „Entschuldigung" hätte Stellung nehmen können. Auch kein Professor. Sondern einfach ein armer Mann, der die langsam verrinnenden Sekunden seiner Schande absaß.

Nachdem er so dem Publikum Zeit gegeben hatte, die völlige Reaktionslosigkeit Professor T.s in sich aufzunehmen, blickte Dr. A. auf seine Armbanduhr, entschuldigte sich, während er sich den Mantel über den Arm warf, eilen zu müssen, der Zug ginge in fünfzehn Minuten, und verließ, den ganzen Saal nach hinten durcheilend, die Versammlung, ohne dieser Zeit zu lassen, zu applaudieren oder anderswie ihrer Stimmung Ausdruck zu geben. Für einige Sekunden war das Publikum durch den raschen Exit im rechten Augenblick zwar verdutzt. Aber vermutlich hatte Dr. A. sehr genau gewusst, dass gerade sein plötzliches Fehlen seine Macht umso deutlicher fühlbar machen würde. Wirklich setzte nach der ersten Verblüffungssekunde ein in diesem Kreis ganz ungewöhnlich erregtes Gemurmel ein. „Was für ein Kerl!" stöhnte meine Nachbarin zur Linken, und es dauerte eine Weile, ehe man sich entschließen konnte, aufzubrechen. Mit

dem Professor gingen nur ein paar Professoren. Die Jüngeren – und ihnen schloss ich mich aus Neugierde an – verbrachten noch zwei, mit verworrenem Diskussionsgeschrei erfüllte Stunden in einem benachbarten Lokal.

Günther Anders

His-Dur

Die Irritiertheit zwischen Adorno und mir begann an dem Abend im Jahr 30, an dem ich ihn, gerade in Frankfurt zu einem Vortrag angekommen, auf einem Kostümball der Philosophischen Fakultät kennenlernte. Und zwar dadurch, dass ich ihm „kostümiert" vorwarf, dass alles, was ich von ihm kenne, in His Dur notiert gewesen sei. Er verstand das blitzartig. Als der unmusikalische Tillich fragte: „in was?" und ich die Erklärung verweigerte, weil deren Verständnis große technische Kenntnis voraussetzte, entstand eine sekundenlange Komplizität zwischen Adorno und mir. Länger als ein paar Sekunden währte seine Dankbarkeit freilich nicht.

Diese Ambivalenz der Beziehung hat bis zum Ende angehalten.

Günther Anders

Nach dem Vortrag

Fortsetzung des Dialogs über Esoterik

Zusammen mit etwa 30 Hörern, fast durchweg Studenten. Zweistündige Diskussion, wenn man das Geschrei so nennen darf. Denn sie waren aufgeregt, wenn nicht sogar fasziniert. Aber wohl mehr durch A.s anmaßendes Auftreten als durch seine Argumente. Paradox: Während sie ihren täglichen (in ihrem esoterischen Schulidiom gehaltenen) Vorlesungen ohne Umstände folgen, hat ihnen A.s vor-fachliche Sprache die größten Schwierigkeiten bereitet. Die meisten sprechen quer, gegen Thesen, die A. gar nicht vertreten hatte. Auffällig war es auch, wie oft sie für ihn zu sprechen meinten, wenn sie ihn in Wirklichkeit gegen ihn wandten; und gegen ihn zu reden meinten, wenn sie ihn wiederholten.

*

„Kulturzertrümmerung!", regte einer sich auf. („Ein Gymnasiallehrer", kommentierte flüsternd mein Nachbar.) „Jawohl, Kulturzertrümmerung! Darauf läuft diese Attacke heraus!"

Da stand mein Nachbar auf. „Kulturzertrümmerung", wiederholte er. „Aber vielleicht gibt es Kulturerscheinungen, die wie Perlen sind: weil sie wesentlich nur aus Wunden entstehen. Wenn das wahr wäre, entstünde die Frage: ‚Was ist vorzuziehen: Wundenlosigkeit ohne Perlen oder Wunden mit Perlen?'"

„Mir zu hoch!", brummte der Oberlehrer.

„Denken Sie doch nur an die Idee Marxens, dass Philosophie (die er freilich mit Hegel bzw. dem Übersinnlichen gleichsetzte) nur solange einen Daseinsgrund habe, als eine herrschende Klasse daran interessiert sei, sich auf übersinnliche Autorität zu berufen; und dass sie in demjenigen Moment zu versiegen beginne, in dem es keine, sich auf Übersinnliches berufende herrschende Klasse mehr gebe; also auch kein Klassengefälle. Dass er in der Zweiheit der Klassen *die* Barbarei sah, da sie die Mehrzahl der

Menschen der ‚Menschheit' (im kantischen Sinne) beraubte, das ist Ihnen ja bekannt. Also konnte ihm die Aufhebung (oder wie Sie sagen: ‚Zertrümmerung') der Philosophie als notwendige Konsequenz der Kultur erscheinen."

„Und dieser These stimmen Sie zu?"

„Sie scheint mir sowohl zu weit als auch zu eng."

„Das nenne ich vielseitig", meinte der Professor.

„Zu weit: Weil in ihr – was zu Marxens Zeit schließlich begreiflich war – Hegel und Philosophie überhaupt identifiziert sind. Und ganz im Sinne des neunzehnten Jahrhunderts außerhalb der Alternative von Metaphysik und Naturwissenschaften keine Möglichkeit von Philosophie gesehen wird. Der Typus einer auf Übersinnliches verzichtenden Philosophie, wie sie seit 75 Jahren (oder wenn man sogar Marx dazurechnet, seit hundert Jahren) besteht, ist nicht einkalkuliert."

„Die beruht also *nicht* auf der Spannung?"

„Nein. – Sartres Philosophie z. B. nicht mehr. Denn obwohl diese zugestandenermaßen noch zur bürgerlichen Tradition gehört, ist sie bereits aus dem Gefühl heraus entstanden, Philosophie einer nicht herrschenden, der *ausgespannten* Klasse zu sein. Wenige Probleme stehen für ihn *so* im Vordergrund wie das, wie er als nichtbürgerlicher Autor zu Nichtbürgerlichen reden könnte. Und siehe da: Da die Spannung zwischen herrschender Klasse und beherrschter in seiner Philosophie nicht mehr lebendig ist, ist das Übersinnliche (in Marxens These *das* Merkmal *der* Philosophie) bei ihm tatsächlich ebenfalls verschwunden."

„Und inwiefern ist die Theorie zu eng?"

„Weil das Verkümmerungsproblem wohl ein Kulturproblem, nicht ein Philosophieproblem ist. Mir scheint jedenfalls, dass das meiste, was wir im vorigen Jahrhundert und im ersten Viertel dieses Jahrhunderts ‚Kultur' genannt haben, sein Bestehen vor allem der ‚Differenz', dem ‚Gefälle' zwischen Gruppe und Gruppe verdankt. Glauben Sie, dass zum Beispiel das Mitleidspathos Wagners ohne das Aufkommen des industrialisierten Elends geschichtlich möglich und so eindrucksvoll gewesen wäre? Gilt nicht das Gleiche von Nietzsches Rechtfertigung des Herren-Ideals? Zufällig herausgegriffene Beispiele. Stimmt aber die These im Prinzip, dann ist es äußerst fraglich, ob man die aus der Situation der Spannung oder des ‚Gefälles' entstandenen Produkte von dieser ihrer Ursprungssituation einfach abschneiden kann und dem Massenkonsum übergeben darf. Dass man das ‚kann', daran besteht kein Zweifel. Aber ob es sich dann noch um ‚Kulturprodukte' handelt, das ist die Frage. Ich entsinne mich, einmal ein ursprünglich für Einzelstimme gesetztes Lied ‚Lob der Einsamkeit' für gemischten Chor gesetzt gehört zu haben. Die Besitzergreifung dieses Liedes zerstörte das Lied im Prinzip. Und so mag es oft geschehen, wenn Werke popularisiert werden."

Der Professor grinste über sein ganzes Gesicht. „Aber ich bitte Sie", meinte er, „da sprechen Sie ja *gegen* die Popularisierung!"

„Ich spreche gegen die naive Annahme, dass ein dem Massenkonsum übergebenes ‚Kulturgut' durch diesen seinen Massenkonsum nicht modifiziert werde. Aber glauben Sie nur nicht, dass ich damit automatisch die ausschließlich esoterische Beschäftigung mit diesem Gute verträte. Die modifiziert ihren Gegenstand nämlich ebenfalls. Wenn eine ‚Wahrheit' oder ein Kunstwerk, das zur Zeit seiner Entstehung einen bestimmten sozialen Spannungskoeffizienten enthalten hatte, ja diesem seine Entstehung verdankt hatte, nun, aller dieser Spannung beraubt, in der Einsamkeit studiert und angeeignet (‚konsumiert') wird, wird es gleichfalls zu etwas ganz ‚Anderem'."

„Verstehe ich nicht."

„Eine Analogie: Nehmen Sie an, Sie beschäftigten sich als Kunsthistoriker mit den Würdekostümen einer Epoche. Dass die Pracht der Repräsentationskleidung nur aus der Spannung zwischen den ‚in Ansehen' stehenden Trägern und den unansehnlichen Zuschauern begreiflich ist, geben Sie zu."

Das gab er zu.

„Dass es, wo es keine offizielle Hierarchie von Rängen gibt, diese Pracht auch nicht gibt, ist ja gleichfalls deutlich."

Auch das gab er zu.

„Die Pracht der Kostüme ist also ein ‚Spannungskoeffizient'. Wenn Sie diese Pracht nun als rein ‚ästhetisches Phänomen' studieren, dann entstellen Sie das Objekt also. – Oder es passiert Ihnen eine andere Art von Verfälschung."

„Und zwar?"

„Sie stecken sich an. Das heißt: die in dem Objekt noch nicht ganz erloschene Sozialspannung beeindruckt Sie derart, dass Ihre eigene soziale Attitüde dadurch modifiziert wird. Solche Dinge habe ich erlebt."

„Ich verstehe kein Wort", behauptete der Oberlehrer.

„Ich habe zum Beispiel Folgendes erlebt: Ich kannte Musiker, die sich Jahre hindurch mit früher niederländischer Chormusik beschäftigt hatten. Dass im Chorsatz, im Verhältnis von Stimmen zueinander, eine bestimmte Gesellschaftlichkeit investiert ist, werden Sie ja zugeben."

„Und?"

„Diese Gesellschaftlichkeit (sehr lebendig gemacht durch regelmäßiges Zusammensingen) wurde ihnen so natürlich, dass sie ihnen ihre effektive Gesellschaftssituation (im zerfallenden Deutschland der Zwanziger Jahre) völlig verdunkelte. Das ‚Objekt' war vielleicht ‚echt rezipiert'. Aber sie selbst waren nun mit-modifiziert. – Eine schöne Alternative zwischen Objektmodifizierung und Subjektmodifizierung!"

„Und was hat das mit Philosophie zu tun?"

„Wir sind weit vom Thema abgekommen."

*

„Ist ja alles Humbug!“ stöhnte einer mir gegenüber und zauste sich in seinem Schopfe, als sei der sein Widersacher. („Er nennt sich ‚Marxist‘“, flüsterte mein Nachbar mir zu, „aber kein Marxist nennt ihn so.“) „Auf diesen Blender fallt ihr also rein?“

„Das sagst *du*?“

„Ein schöner Marxist bist du mir!“

„Seit wann gehst *du* denn unter die Esoteriker?“

„Ach was!“ antwortete er, „exoterisch hin, esoterisch her! Lasst euch doch nichts weismachen. Da findet ihr, der Dr. A. sei ganz etwas Aufregendes. Wo er gerade nur dazu ausreicht, um einem alten Professor Schrecken einzujagen. Wem ist denn geholfen damit? Wem nützt er denn? Was will der Mann denn positiv? Könnt ihr mir das vielleicht sagen?“

Stille.

„Esoterisch, exoterisch! Nur die Fronten hat er verwischt. Als wenn es darum ginge, ob die Philosophie exoterisch sei oder esoterisch!“

„Sondern?“

„Wenn ihr es wirklich wissen wollt, und wenn ihr was Richtiges tun wollt, müsst ihr die Philosophie und die Frage, was mit ihr geschehen soll, erst mal schön hinter der Tür stehen lassen. Denn was zur Debatte steht, oder stehen sollte, hoffentlich auch in der Philosophie, das ist, *was aus den Menschen werden soll.* Ist *diese* Frage beantwortet, dann wird sich die andere: wer an der Philosophie teilnehmen könne oder solle, oder welche Rolle sie für den Menschen zu spielen haben werde, schon ganz von selber ergeben. Aber an zweiter Stelle. Denn noch einmal: Um die Menschen geht es. Die in Unwahrheit leben. Und die belogen werden und betrogen. Und die nicht wissen, wer sie sind und worum es geht, und wofür sie eingesetzt werden, und die selbst dort, wo sie ihre Meinung äußern dürfen, sogar die politische, gar nicht *ihre* Meinung äußern, weil ihre angeblich ‚eigene‘ ihnen bereits unvermerkt zugeeignet wurde.“

„Und welches ist ihre ‚eigene‘?“

„Das ist es ja eben! Durch die heimliche Zueignung der angeblich ‚eigenen‘ ist die Entstehung einer wirklich eigenen eben verhütet worden. Darum geht es also.“

„Worum?“

„Sie aus Irrtum und Betrug und Verwirrung und aus Slogans herauszustoßen! Damit sie wissen, woran sie sind, und damit sie die Zügel ihres Schicksals selbst in die Hand nehmen können, ehe sie in den Graben geworfen sind!“

„Verteil schon deine Flugblätter!“ rief einer.

„Zur Sache!“ ein anderer.

„Was hat das mit Philosophie zu tun?“ ein Dritter.

„Mit Wahrheit. – Ob ihr dieses Richtigstellen und -stoßen und diese Beförderung der Wahrheit ‚Philosophie‘ nennt oder sonstwie, das ist mir Jacke wie Hose. Aber um die geht es!“

„Wer will denn nicht richtigstellen?“

„Richtigstellen. Ein schönes Wort. Kommt nur darauf an, *was* man richtigstellen will. Nur Sätze? Nur Irrtümer? Was steht denn falsch? Sind es nicht die Menschen, die falsch stehen? Ist es nicht die Welt selbst, die falsch steht? Die muss eben richtig gestellt werden. Und das bisschen Theorie – gleich ob exoterisch oder esoterisch – verglichen damit, ist die doch nur die Rosine im Kuchen.“

„Hoch die Rosinen!“ rief einer.

„Richtig. Wenn der Teig einmal da ist. Ja, wenn der Blender noch gefragt hätte, welche Rolle Theorie später einmal spielen solle ... Aber nennt es ruhig ‚Philosophie‘, wenn einmal ...“

„Was?“

„Schön. Später. In der klassenlosen Gesellschaft.“

„In der klassenlosen Gesellschaft!“, rief einer höhnisch. Er sah aus wie ein Playboy. „Lächerlich! Da soll sie doch gerade verkümmern!“ – Alle hatten das gut gelernt.

„*Meinst* du das?“

„Was?“

„Mit dem ‚Verkümmern‘. Seit wann bist *du* denn Marxist?“

„Ich – Marxist? Bewahre!“

Allgemeines Gelächter.

„Also eingebläutes Zeug! Die verkümmerte Philosophie – das bist *du*! Und das seid – *ihr*! Schöner als heute kann sie ja gar nicht verkümmern! Auch dann nicht. Da habt ihr schon gut vorgesorgt.“ Er machte eine fortschiebende Bewegung. „Ja, glaubt ihr denn, dass das Fragen dann aufhören wird? Vielleicht wird es dann erst richtig anfangen. Wenn nämlich die falschen Antworten abgebaut sind. Findet ihr denn, *jetzt* leben Philosophen unter uns?“ Und dann, mit einer Bewegung, als wenn er den ganzen Krempel hinschmisse: „Also wenn ich wüsste, dass die, für die ich ... dies und das tu, ihr Glück dann so idiotisch macht, dass sie nicht mehr fragen können oder nicht mehr wollen – also dann kann man ja gleich einpacken!“ Und setzte sich.

Konrad Paul Liessmann

Hot potatoes

Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno

In der Geschichte der kritischen Theorie bildet das Verhältnis von Theodor W. Adorno und Günther Anders in jeder Hinsicht ein Desiderat. Obwohl in der zivilisations- und technikkritischen Stoßrichtung seiner Schriften oft affin zu den Intentionen der Frankfurter Schule, obwohl durch politische Positionierungen, persönliche Kontakte und das Schicksal des exilierten Juden den Frankfurtern seit den 1930er Jahren nahestehend, wird Günther Anders kaum in deren Kontext angesiedelt und diskutiert. Fast scheint es so, als habe sich das kühle Verhältnis, das trotz sachlicher Nähe die Beziehung zwischen Günther Anders und den Hauptvertretern der Frankfurter Schule dominierte, auf die Rezeptions- und Forschungslage übertragen. Dabei könnte es nicht nur aus der historisch-biographischen Perspektive sinnvoll und erkenntnisgewinnend sein, dieses problematische Verhältnis einer genaueren Betrachtung zu unterziehen.

Günther Anders war schon frühzeitig – damals noch unter dem Namen Günther Stern – mit Adorno in Kontakt gekommen. 1930 erschien einer der ersten Aufsätze von Günther Anders – *Spuk im Radio* – in der von Adorno redigierten Zeitschrift *Anbruch*, um dieselbe Zeit wohl versuchte sich Anders in Frankfurt mit *Philosophischen Untersuchungen zu musikalischen Situationen* zu habilitieren. Nicht zuletzt aufgrund des Widerstandes von Adorno, der sich an Anders' vermeintlicher Nähe zu Heidegger stieß, konnte dieses Projekt nicht realisiert werden, was zu einer Verstimmung zwischen Anders und Adorno führte, die unterschwellig das Verhältnis der beiden über Jahrzehnte dominiert haben mag. Auch Anders' damalige Frau, Hannah Arendt, dürfte dies Adorno nie verziehen haben. Im amerikanischen Exil hatte Anders wohl Kontakt zu Horkheimer und Adorno, eine Zeitlang wohnte er im Haus von Herbert Marcuse in Santa Monica, er schrieb auch einige wenige Artikel für die *Zeitschrift für Sozialforschung*, hauptsächlich Rezensionen. Er nimmt an Diskussionen des Instituts für Sozialforschung teil, trägt dort 1942 auch Thesen zu einer Theorie der Bedürfnisse vor, ohne allerdings zum engeren Kern der exilierten Sozialforscher zu zählen. Das Verhältnis zu Horkheimer und namentlich zu Adorno bleibt kühl. Der im Günther-Anders-Archiv in Wien aufbewahrte – allerdings

nicht vollständige – Briefwechsel zwischen Anders und Adorno aus den Jahren 1951 bis 1968 erlaubt nicht nur die leidige Angelegenheit von Anders' Habilitation einer vorläufigen Klärung zuzuführen, sondern gibt auch die Möglichkeit – abgesehen von historisch-biographischen Details – grundsätzliche Differenzen dieser eigenwilligen Charaktere, die auch Differenzen in der Sache waren, zu reflektieren.

Der Briefwechsel setzt an im Jahre 1951, als Günther Anders aus Amerika nach Europa zurückgekommen war und sich in Wien, der Heimatstadt seiner zweiten Frau, Elisabeth Freundlich, aufhielt. Aus den Briefen geht hervor, daß Anders noch mit einer Rückkehr in die USA gerechnet haben muß, aber offensichtlich bald den Entschluß gefaßt hatte, in Wien zu bleiben. Die ersten Briefe sind ganz von einem vorsichtigen Ton gekennzeichnete Versuche, nach Zeiten langen Schweigens den Kontakt wieder aufzunehmen. Höflichkeiten werden ausgetauscht, und vor allem werden gegenseitig die jüngsten Publikationen annonciert und wechselseitig zugeschickt. So erbittet Adorno in einem mit 6. September 1962 datierten Brief von Anders dessen Aufsatz *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy* aus dem Jahre 1948, um diesen auf seine Brauchbarkeit für den *Jargon der Eigentlichkeit*, an dem Adorno arbeitete, durchzusehen. Nach einigen Räsonnements über die Schwierigkeiten, in der englischen Sprache zu philosophieren, verschärft sich plötzlich der Ton der Korrespondenz. In einem Brief vom 18. Juni 1963 bedankt sich Anders für den ihm zugeschickten *Getreuen Korrepetitor* und dafür, daß Adorno darin auch Anders' frühen Aufsatz *Spuk im Radio* zitiert hatte, um dann fortzusetzen: „Ganz konnte ich freilich dieses Zitats nicht froh werden, da ich leider gestern abend erfuhr, daß Sie wiederholt über mich aufs verächtlichste gesprochen haben. Alltäglich ist diese Kombination von Zitieren und Verachten gewiss nicht, aber erfreulich auch nicht. Schade!" Aus der Antwort Adornos vom 24. Juni 1963 geht hervor, daß dem Ganzen ein unerquicklicher Vorfall während einer vom Fernsehen aufgezeichneten Diskussion, die Anders vorzeitig und demonstrativ verlassen haben mußte, zugrunde gelegen hatte. Entscheidender aber dürfte gewesen sein, daß bei einer Gesellschaft Anders in Anwesenheit Adornos Arnold Gehlen den Handschlag verweigert hatte, was Adorno auch als „Affront" gegen sich empfunden hatte, da er „mit jemanden wie Gehlen, bei dem alles aus einer radikalen Verdüsterung entspringt, weit besser und ernster reden (könne) als mit zahllosen Menschen des mittleren Fortschritts". Adorno nimmt diesen Vorfall zum Anlaß, um seine prinzipiellen Differenzen zu Günther Anders zur Sprache zu bringen. Er konzediert Anders einen „gewissen Gestus von Aggressivität", ja „etwas von ‚Angeberei'", um zu betonen, daß sein eigenes Naturell darin ganz verschieden sei: „Bestünde diese Differenz nicht, so könnten die wirklich sehr weitreichenden Übereinstimmungen viel fruchtbarer werden." Adorno benützt diese Gelegenheit, um noch einige weitere „Rechnungen aufzumachen". So wirft er Anders vor, daß er einmal Walter Benjamin „als Kaffeehausliteraten" bezeichnet habe, und das „zu einer Zeit, da Sie Herrn Heidegger für einen Philosophen hielten".

Anders antwortete auf diese Angriffe zuerst nur kurz mit einem „schönen Dank" dafür, daß endlich einmal die „hot potatoes" ausgegraben wurden. Ausführlich geht er auf die von Adorno angesprochenen Fragen in einem Brief vom 27. August 1963 ein: „Meine Hemmungen Ihnen gegenüber hatten und haben mehrere Ursachen, von denen sich freilich die meisten auf einen generalen Nenner bringen lassen. Was mir die Beziehung zu Ihnen unmöglich machte, war Ihr Monokratismus." Als monokratisch beschreibt Anders schon Adornos „Attitüde" gegenüber seinem Habilitationsprojekt; im persönlichen Umgang wirft Anders Adorno geradezu „Terrorismus" vor, eine erniedrigende Behandlung anderer Gesprächspartner, und er beklagt sich darüber, in Amerika im „Institutskreis wie ein gerade noch Tolerierter" behandelt worden zu sein. Besonders kränkend, so Anders, habe er es empfunden, als er nach der Remigration zum ersten Male wieder nach Frankfurt kam, dort Adorno, wie auch andere Remigranten, besuchen wollte und von dessen Sekretärin mit den Worten „abgefertigt" worden sei, „Herr Professor habe wirklich keine Zeit". Solches wäre nicht der Rede wert, benutzte Anders diese Kränkung nicht zu einer prinzipiellen Reflexion über die Unvereinbarkeit einer staatlichen Universitätsprofessur mit dem Anspruch kritischer Theorie und Praxis: „Es ist mir nämlich unbegreiflich, wie es möglich ist, auf der einen Seite als philosophischer Autor im prägnantesten Sinne ein Avantgardist zu sein; auf der anderen Seite aber eine offizielle Stellung zu bekleiden und sich von denjenigen, denen man durch das, was man schreibt, die Achtung versagt, ehren zu lassen. Mir scheint, man kann nicht als ein Professor Nietzsche leben oder als ein surrealistischer Geheimrat. Etwas von dieser Kreuzung haben Sie aber in meinen Augen an sich. Solche Doppelexistenz muss sich, glaube ich, rächen."

Wie aus anderen Kontexten bekannt, wirft Anders Adorno auch in diesem Brief dessen mangelndes Engagement gegen die atomare Bedrohung und gegen die Notstandsgesetze vor und unterstellt Adorno, „sich als offiziell zugelassener Papst der Radikalität in der ominösen und jämmerlichen Deutschen Bundesrepublik doch irgendwie häuslich eingerichtet (zu) haben". In diesem Zusammenhang kritisiert Anders den Stil von Adornos Texten als eine Form der „Vergewaltigung" des Lesers, getragen vom Ton der „Rache" und „Verachtung": „Da Sie auf politische Aktion oder an Teilnahme an wirklicher politischer Opposition verzichten, versuchen Sie, mit sprachlichen Mitteln etwas Aktionsähnliches zu erzeugen, mindestens dem Leser etwas anzutun. – Der Zusammenhang mit dem ‚Terrorismus', von dem ich vorhin sprach, ist klar. Denn zugleich scheinen Sie Ihre Leser dafür strafen zu wollen, dass sie Ihnen stets unterlegen, also grundsätzlich die falschen Leser sind. Literarischer Sadismus."

Nicht einverstanden zeigt sich Anders auch mit Adornos Position in Bezug auf Arnold Gehlen: „Gewiss, dass alles bei ihm der Verdüsterung entspringt, das gebe ich zu. Und dass er, was Denklust, Denkkraft und Geschmack betrifft, dem, wie Sie sagen ‚mittleren Fortschritts'-Vieh, das ununterbrochen ‚fördert', und dessen blökend guter Wille mich

genauso zur Raserei treibt wie Sie, turmhoch überlegen ist, darüber gibt es gar keinen Zweifel. Aber seit wann ist Verdüsterung ein Verdienst, seit wann bringt Denkkraft oder Geschmack Schuld zum Verschwinden? Nein, mein nun dreizehnjähriges Zurücksein kann mich nicht dazu verführen, die Intransigenz aufzugeben, und mich nicht dazu veranlassen, mit noch so philosophischen Männern zu sprechen, wenn sie, wie Gehlen, als Erwachsene den Nazismus lauthals mitgemacht haben. Mit Heidegger würden Sie sich ja auch nicht zusammensetzen." Anders versucht, diesen rigiden Standpunkt aus der grundsätzlichen Verpflichtung zu erklären, der sich die Überlebenden von Auschwitz gegenübersähen: „Da die Nachhitler-welt so tut, als wäre nichts gewesen, muss, so scheint mir, das ‚Es *ist* gewesen und ist deshalb auch heute noch' von uns ausdrücklich betont werden."

Was die Causa Benjamin betrifft, streitet Anders es kategorisch ab, Benjamin je einen „Caféhausliteraten" genannt zu haben. In einem versöhnlicheren Postskriptum zeigt Anders allerdings Verständnis für Adornos seinerzeitige Ablehnung seiner musikphilosophischen Schrift, da dieser deren Heideggerianismen nicht als bloße „Restfetzen" erkannt haben konnte: „Was Musikphilosophie betrifft, so würde ich heute übrigens ihren Monopolanspruch als völlig rechtmäßig anerkennen (so wie meinen für Bildinterpretation). Ich gelte sogar, wie komisch das auch sub specie der zwischen uns bestehenden Spannung sein mag, bei Musikern, denen Sie unbequem sind, und Musikologen, die sich auf bloße Skelettzeichnungen beschränken, als unverbesserlicher Adornist. Was einem, was zweien, nicht alles passieren kann!"

Auf diesen Angriff antwortet Adorno ebenfalls in einem ausführlichen Brief, datiert mit 31. Oktober 1963. Den Vorwurf des Monokratismus weist er sofort als ungerechtfertigt zurück: „Ich war mein Leben lang viel zu sehr sachlich, in weiterem Sinn ästhetisch gerichtet, als daß ich nach Herrschaft über Menschen gestrebt hätte. Eher ist, trotz allem theoretischen Wissen von der Macht, mein realer Sinn für diese unterentwickelt. ... Die Neigungen, die Sie mir unterschieben, waren viel eher die Brechts; es ist mir nicht bekannt, daß Sie je mit Rücksicht auf jenen darüber [sich] beklagt hätten." Desgleichen weist Adorno den Vorwurf, daß seine Ablehnung von Anders' Habilitationsschrift etwas mit seinen eigenen Ambitionen zu tun gehabt hätte, striktest zurück: „Ich empfand die spezifisch musikalische Basis – will sagen, das technisch Innerkompositorische – als zu schmal." Schuld gesteht Adorno ein anläßlich von Anders' Besuch in Frankfurt. Er verteidigt sich aber damit, daß er ein „eingespanntes Wesen" sei, ein „armes Tier", das „buchstäblich mit den Zähnen" seine Arbeitszeit verteidigen müsse. Grundsätzlich allerdings wird Adorno angesichts der Tatsache, daß ihm Anders seine Professur vorgeworfen hatte: „Ich will Ihre Frage, more Hebraico, mit einer Frage beantworten. Würden Sie ein Ordinariat, mit der Möglichkeit, selbständig zu produzieren, die es freiläßt, und vor allem mit dem weitgehenden Schutz vor irgendwelchen Kontrollinstanzen, abgewiesen haben, wenn es sich Ihnen geboten hätte? Verzeihen Sie mir, wenn ich daran zweifle. ... Ob die Existenz eines freien Schriftstellers, auf dem der Druck des Marktes,

und vielfach der Verleger, lastet, heute tatsächlich noch so viel freier ist, als die eines Professors, dessen Beruf ihn einstweilen noch vor manchen Formen der thought control behütet – das vertraue ich Ihrem Nachdenken an."

Zur Kritik seines mangelnden politischen Engagements schreibt Adorno, daß er kein „Verkehrspolizist" sei, der „gleichzeitig an allen Ecken sein muß, wo Unfug verübt wird; wann ich zupacke, darüber muß ich schon mir selber die Entscheidung vorbehalten. ... Über die Atombombe zu schreiben, habe ich aus einem nicht leicht zu fassenden Grund immer wieder vermieden, vielleicht wegen der Disproportion zwischen der geballten Faust eines Intellektuellen und jener Einrichtung; sicher nicht aus Feigheit." Zweifel, daß sie überhaupt ernst gemeint sein können, äußert Adorno gegenüber Anders' scharfen Angriffen auf seine Sprache: „Ihre Argumentation zeugt von einer wahren Besessenheit mit dem Gedanken an den Leser. Bei meinem Zeug sind Sie offenbar nicht einmal auf die Idee gekommen, daß es mir nicht um diesen geht, weder darum, ihn zu fangen, noch ihn zu brüskieren, sondern einzig um die möglichst adäquate und strenge Darstellung der Sache. Das ist wohl das einzige, was man sprachlich im Ernst wider die Kulturindustrie vermag. ... Möchten Sie, daß ich an sprachlicher Anstrengung, an Dichte des Gedankens, oder wie man das sonst nennen will, nachlasse? Fasziniert Sie Brechts Positivismus, der selbst ein Mißverständnis war? Muß ich Sie daran erinnern, daß der Schriftsteller nur so weit dem allherrschenden Bann zu widerstehen vermag, wie sein Produkt selbst einen Bann erzeugt? Ich appelliere an den Dialektiker in Ihnen."

In Sachen Gehlen zeigt sich Adorno nachdenklich, ohne von seiner Haltung abzurücken: „Als ich mich einmal entschloß, nach Deutschland zu gehen, war ich mir darüber klar, daß ich dann auch mit Nazis, ehemaligen oder hartgesottenen, zu tun bekommen würde; in jedem Augenblick nochmals darauf zu reflektieren, schiene mir naiv. ... Ich vermeide den Kontakt mit Menschen, die Gemeinheiten begangen haben; bei jemanden wie Gehlen, sicherlich einem der kompliziertesten Fälle, handelt es sich nicht darum, sondern um eine Haltung, die mir gewiß so schroff entgegen gesetzt ist wie Ihnen, der gegenüber jedoch bloße Indignation nicht ausreicht. ... Hinzufügen möchte ich, daß mir alles, was auch nur entfernt ans Patzige oder Krakeelhafte grenzt, grenzenlos fremd ist. Mannesstolz, der auf die eigene Intangibilität pocht, ist mir als ein Gestus der Selbstsetzung inkommensurabel, mag das immerhin ein Rudiment jener ‚betont bürgerlichen' Haltung sein, die Sie meiner Jugend attestieren. Ziemlich gleichgültig ist mir, wem ich die Hand schüttle, wofern nichts von dieser auf dem Papier kleben bleibt, das ich beschreibe."

Hartnäckig bleibt Adorno in Sachen Benjamin. Er insistiert darauf, daß Anders ebenso wie seine damalige Frau Hannah Arendt Benjamin als Caféhausliteraten bezeichnet hätten, und er spricht die Vermutung aus, daß Anders in seiner Jugend „weit professoraler" gewesen sei, als er es ihm nun im Alter vorwerfen könne. Der Brief schließt ebenfalls versöhnlich mit der Ankündigung, daß Anders in Kürze Adornos neues Buch *Quasi una Fantasia* zugeschickt bekommen werde.

Anders antwortet auf diesen Brief noch einmal ausführlich, allerdings erst am 6. Dezember 1963, um eine Reihe von „Mißverständnissen" aufzuklären. So betont er etwa, daß er nach der Veröffentlichung der *Antiquiertheit des Menschen* sehr wohl von einer renommierten deutschen Universität ein Ordinariat angeboten bekommen hatte, dieses aber mit jenen Worten abgelehnt hätte, mit der Spinoza einen Ruf nach Heidelberg verweigert hatte.[1] Festhalten möchte Anders auch am sprachlichen Terrorismusvorwurf, er gesteht aber ein, daß dieser Vorwurf auch manchmal gegen ihn selbst erhoben werde und daß er geneigt sei, diesen dann im besten Fall als „Tugend" zu interpretieren: „Und was ich mir einräume, muss ich Ihnen natürlich jedenfalls einräumen." Für sich selbst begründet Anders sein nicht-akademisches Schreiben auch damit, daß seine Sprache im täglichen universitären Lehrbetrieb wohl an „Direktheit und Stärke" verloren hätte, er gesteht auch zu, daß nichts „scheusslicher wäre, als im Massmedia-Stil gegen Massmedia-Stil zu schreiben": „Da liegt die grosse Schwierigkeit auch für mich. Ob es mir oft gelingt, diejenige Sprache zu finden oder zu erfinden, die wirklich die Masse trifft, ohne im mindesten Massenstil zu sein, das weiss ich nicht. … Die Alternative zwischen diesem meinen Bemühen und Ihrem Bemühen um ‚Strenge' scheint mir keine echte Alternative zu sein. Schliesslich setzt ja jede Form von Strenge einen bestimmten Hörer voraus, eine freischwebende Strenge oder Genauigkeit – wem sage ich das? – gibt es ja nicht."

Was den Fall Gehlen betrifft, konstatiert Anders, ohne neue Argumente zu bringen, eine tiefgreifende Differenz zwischen ihm und Adorno. Er selbst, so Anders, habe durchaus Möglichkeiten gefunden, im Nachkriegswien zu leben, ohne alten Nazis die Hände schütteln zu müssen: „Ein paar Männer sind hier, die absolut unantastbar geblieben sind, mit denen stehe ich freundschaftlich; ein paar Rückkehrer, die gleichfalls völlig in Ordnung sind; und viele Jugendliche, die keine Vergangenheit zu bewältigen haben, und die sehr erfreulich und durchaus erreichbar sind."

Anders schließt diesen Brief mit der Hoffnung, daß durch die „Ausführlichkeit und Offenheit" schon etwas erreicht sei. Adorno antwortet am 10. Dezember 1963, daß auch er „das Gefühl [habe], wir sind wirklich weiter gekommen". Und er setzt hinzu, daß alles weitere der Entwicklung überlassen werden sollte, vor allem einem persönlichen Zusammensein. Zu diesem Treffen zwischen Anders und Adorno ist es im Jahre 1966 in Wien dann auch noch gekommen. Möglich, daß dabei Entscheidendes zur Sprache kam. Es hat sich allerdings auf die wenigen und sich auf das Notwendigste beschränkenden noch folgenden Briefe zwischen diesen Philosophen nicht niedergeschlagen.

1 Spinoza hatte an den Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz geschrieben, er wisse nicht, „in welche Grenzen die Freiheit zu philosophieren einzuschließen sei, damit ich nicht den Anschein erwecke, als wolle ich die öffentlich anerkannte Religion stören", sodass er sich genötigt sehe, aus „Liebe zu einer Ruhe, die ich mir auf andere Weise nicht bewahren zu können glaube", auf die Professur zu verzichten. (Zit. nach Theun de Vries: Spinoza. Reinbek 1994, S. 135)

Natürlich: der kritische Gewinn des Biographisch-Anekdotischen ist selten hoch, und es wäre billig, Differenzen zwischen den Ansprüchen einer Theorie und dem Leben ihrer Produzenten in welche Richtung auch immer auszuschlachten. Das Bemerkenswerte an diesen Briefen liegt dann auch nicht unbedingt darin, daß sie Rückschlüsse auf Lebenslagen, individuelle Züge und Idiosynkrasien erlauben; das Bemerkenswerte liegt darin, daß es dabei jenseits der Kontingenzen und Differenzen um wesentliche Fragen der Behauptung kritischen Bewußtseins im Nachkriegseuropa ging, letztlich um das Verhältnis des Intellektuellen zur Welt der Institutionen. Das Professorale an Adorno, das Anders störte, war auch Ausdruck eines dialektischen Gewissens, das es sich zutraute, die kritische Schärfe des Geistes gegen die Institutionen, in denen er sich eingenistet hatte, selbst zu richten. Anders hingegen mißtraute dieser Dialektik. Institutionen, er ahnte es, korrumpieren immer und jeden, und so manches Ende eines „langen Marsches" hat ihn bestätigt. Die Freiheit des Marktes jedoch, der Anders sich ohne Emphase anvertraute, hat Adorno recht gegeben. Denn der Markt hat Anders, dessen Konjunktur mit der des Kalten Krieges zusammenfiel, sehr schnell wieder ausgespien.

Ähnlich vertrackt war wohl die Sache mit der lebenden Vergangenheit. Auch hier ging es nicht nur um unterschiedliche psychische Dispositionen, sondern um eine Grundsatzfrage: Wie in Deutschland nach 1945 leben, wo es nicht nur von Mitläufern des Regimes, sondern auch von Funktionsträgern, die nach kurzen Unterbrechungen ihre Karrieren fortsetzten, wimmelte? Anders wollte auch hier unbeugsam sein. Keinen institutionellen Usancen ausgesetzt, konnte er jeden Handschlag, der ihm nicht paßte, verweigern. Hinter Adornos scheinbar faulem Kompromiss aber stand wohl die Einsicht, daß die Bundesrepublik nur mit jenen errichtet werden konnte, die kompromittiert waren. Leben in solch einem Land mußte mehr bedeuten, als jedem zweiten aus dem Wege zu gehen. Das hätte notwendigerweise zu einer Isolation geführt, die Anders sich gewählt hatte, und von der die Schärfe seiner Philosophie nicht trennbar ist. Daß Kritik nicht von Innen, nur von Außen kommen konnte, davon war Anders, letztlich doch ein Nicht-Dialektiker, überzeugt. Nur wer nicht mitmachte, nicht involviert war, keine Rücksichten nehmen mußte, konnte jene Distanz wahren, die nicht nur gegenüber ehemaligen Nazis, sondern auch gegenüber der Politik und den Medien dem kritischen Anspruch genügen sollte. Anders wollte nicht mitspielen, nicht einmal zum Schein, und er glaubte, daß dies möglich sei. Paradox, aber es war Anders, der solcherart die Möglichkeit eines richtigen Lebens im Falschen intendierte und damit noch einmal dem alten Ideal des Philosophen folgte, dem seine Ungebundenheit und Bedürfnislosigkeit zur conditio sine qua non der Freiheit und Kraft seines Denkens wird. Adorno hingegen votierte für das falsche Leben im Falschen. Das allerdings war kein Kompromiss mit der Wirklichkeit, sondern nur deren Anerkennung. Die Erinnerung beider Haltungen aber könnte einer Zeit durchaus angeraten werden, die in der allgemeinen Euphorie über den neuen Fortschritt das Falsche für das richtige Leben zu halten pflegt.

Günther Anders

Adorno-Gespräch

Wien, Mitte Mai 1966

Freundschaftliches Treffen Adorno-Anders in Anwesenheit Charlottes im Hotel Rainer. Dabei wurden nach Höflichkeitsaustausch die im Briefwechsel behandelten Punkte mindestens gestreift. Die Unwahrhaftigkeit und Feigheit Adornos war umso bedauerlicher, als er tags zuvor einen Vortrag gehalten hatte, in dem Auschwitz-Partien von äußerster Radikalität und äußerstem Schmerze enthalten waren.

Von sich aus kam er auf das im Briefwechsel behandelte Problem, wie er Professur und seine nichtakademische Funktion kombinieren könne, zurück. Die Antwort, which he volunteered, war absolut verlogen: gerade um seine unbeschränkte Freiheit zu garantieren, nehme er die offizielle akademische Position ein – was eine direkte Umdrehung meiner Frage darstellte, da ich unterstellt hatte, dass man als Ordinarius und Institutsdirektor, der er ist, diejenigen Dinge, die heute gesagt werden müssen, nicht in voller Freiheit aussagen könne. Aber offenbar will er eben gar nicht Thesen zu vertreten die Freiheit haben, die nicht auch offiziell präsentiert werden könnten; bzw. es reicht ihm offenbar, das absolut dem System Widersprechende in einer so verklausulierten Sprache zu präsentieren, dass ihn eh niemand versteht.

Damit waren wir bei dem Hauptpunkt unserer Differenz: nämlich bei der philosophischen Sprache und bei der Frage, wie weit man das, was man zu sagen habe, für bestimmte Ohren zu präparieren habe. Hier verfing sich Adorno in einem höchst blamablen Widerspruch: der behauptet nämlich: man habe so zu formulieren, wie die Sache selbst es verlange, irgendwie würde es dann schon da sein oder ankommen. D. h.: plötzlich war er völlig unsoziologisch, er, der sein Lebtag die soziologischen Ingredienzien jeder Theorie, selbst jedes Kunstwerks, herausgekratzt hatte. Ich sagte ihm: Wenn das der Adorno hören würde, denn selbstverständlich gäbe es keine Sprache, die nur „der Sache“ entspreche, stets sei ein bestimmtes Quantum der Kenntnis oder Unkenntnis dessen, dem mitgeteilt werde, vorausgesetzt, und diesem unausgesprochenen Publikum käme er überhaupt nicht entgegen; er verstecke die wirklichen Radikalitäten seiner Theorien im Kleide einer nur esoterisch verständlichen Sprache.

Im Laufe des Gesprächs frage ich ihn, ob er u. U., wenn hier eine Matinee über Grass-Brecht arrangiert werden würde, mitauftreten würde, ob er Brecht gegen die blöde Attacke durch Grass in Schutz nehmen würde. Darauf antwortete er, er sei nicht wie Benjamin, Viertel oder ich der Faszination Brechts erlegen und er möchte nicht als Fahnenträger Brechts auftreten. Brecht sei Terrorist gewesen – er bezog sich da vor allem auf die frühen Stücke wie die „Maßnahme", ich gab auch zu, behauptete sogar von mir aus, dass ein gewisser gemeinsamer Zug der Vorliebe für terroristische Situationen in den Zwanzigerjahren Nazi- und kommunistische Schriftsteller verbunden habe. Dass dieses Element aber bei Brecht überwunden worden sei, und die Figur des freundlichen Menschen Zentralfigur geworden sei – was Adorno zugab, aber gerade diese Figuren empfand er als unerträglich „schmarrenhaft sentimental". – In anderen Worten: Gegen die skandalöse Attacke von Grass persönlich aufzutreten, weigerte er sich. –

Als er zweimal das Wort „Terrorist" zur Charakterisierung Brechts verwendet hatte, fragte ich ihn höflich und unzweideutig, ob es ihm denn nicht bewusst sei, dass auch er bei vielen, auch bei seinen Schülern, als terroristisch gelte, und es sei doch kein Zufall, dass auch ich in dem Briefwechsel seine Syntax und den Stil seiner Textanordnung als terroristisch bezeichnet hätte, als ein Gewebe, das dem Leser kein Luft- oder Schlupfloch lasse. Adorno schien faktisch aufs tiefste überrascht davon, dass *er* terroristisch sei oder als terroristisch gelten könne, wie weit das ehrlich und wie weit das gespielt war, ist schwer zu beurteilen.

Am überraschendsten war Adornos haarsträubende Bemerkung, es habe sich doch herausgestellt, dass Eatherly gar nicht, wie er immer behauptet habe, Hiroshima bebombt habe; was nun in der Tat bedeutet, dass er, Adorno, völlig auf das tiefste Niveau der Moralargumente der anderen hinuntersank, denn sein Argument zielte auf die Frage: wozu sollte Eatherly dann überhaupt bereut haben? –

Mit gespieltem Bedauern sagte ich ihm, es sei doch jammerschade, dass er, dessen Autorität doch so groß sei, an dem gerade in Frankfurt stattfindenden Vietnam-teach-in nicht teilnehme. Darauf antwortete er: „Es ist nicht mein Stil, hinter einer Fahne herzumarschieren. Und Leute auf die Straße zu schicken." Ich antwortete: Es gebe manche Varianten, denn auch Marcuse oder ich marschierten nicht hinter Fahnen mit, man könnte auch vor Fahnen oder als Fahnen marschieren, und was er gegen die Straße habe.

Sein Mitmachen der Sprachregelung der Bundesrepublik: Er fragte mich: Waren Sie jemals in einem Satellitenstaate?

Sein Benehmen: schwer erträgliche Kombination von äußerlicher Höflichkeit und absoluter unverschämter Verachtung des Gesprächspartners: denn wenn man zu ihm spricht, schaut er einen nicht nur nicht an, vielmehr wandert sein Kopf pausenlos von rechts nach links und von links nach rechts, in Angst und Gier, um zu sehen ob

er gesehen werde und ob ein schönes Mädchen zu sehen sei. Die Eitelkeit glaubhaft, die Geilheit nicht. Dieses Gespräch war wohl das längste, das zwischen ihm und mir in 35 Jahren stattgefunden hat. Es schloss, von ihm aus wohl wegen Charlotte, die als Alban-Berg-Spielerin für ihn wichtig ist, sehr harmonisch, man dürfe nie mehr außer Kontakt kommen und dgl.

Günther Anders

Die entscheidende Differenz

1982

Gefragt, welches der entscheidende Unterschied zwischen Adorno und mir sei, antwortete ich, dass er, obwohl durch immensen Einfluss „praktisch tätig", über die Unmöglichkeit von „Praxis" (im Sinne von Revolution) nicht nur (wie er sein Leben lang vorgab) verzweifelt gewesen sei – letztlich war ja die Tatsache Sowjetrussland, also die „missglückte Revolution", Anlass und Inhalt seines gesamten Werkes; sondern dass er das „Nicht-handeln Können" als ein „Nicht zu handeln Brauchen" letztlich *begrüßt* habe, also aus Feigheit *gerne* verzweifelt; und so unehrlich gewesen sei, das Denken selbst zur „Praxis" hochzustilisieren. Der verlogene Kernsatz findet sich in der „Negativen Dialektik", S. 243:

„Das Verzweifelte, daß die Praxis, auf die es ankäme, verstellt ist, gewährt paradox die Atempause zum Denken, die nicht zu nutzen praktischer Frevel wäre." (Hoch die Atempause!) „Dem Denken kommt heute ironisch zugute, daß man seinen eigenen Begriff nicht verabsolutieren darf: es bleibt, als Verhalten, ein Stück Praxis, sei diese sich selbst noch so sehr verborgen."

Wie gern ist er verzweifelt gewesen! Und wie verzweifelt wäre er gewesen, wenn Handeln *möglich* gewesen und von ihm verlangt worden wäre! Selbst das negative Handeln: das *Protestieren*, war ihm schon zu riskant:

Als ich ihn einmal telefonisch darum bat, mich bei einer Antiatomdemonstration zu ersetzen, antwortete er, es sei nicht seine Sache, hinter einer Fahne zu marschieren. Also sogar für eine causa mitaufzutreten, mit der *nicht* einverstanden zu sein, unmöglich war; an der teilzunehmen nicht nur praktikabel, sondern auch völlig ungefährlich war, selbst bei soetwas mitzumachen, weigerte er sich. Als ich ihm nach diesem Refus vorschlug, statt hinter der Fahne, *vor* dieser zu marschieren, hängte er, da er auch den leisesten Hohn nicht ertrug, den Hörer in die Gabel.

Günther Anders

Die entscheidende Konvergenz

Aus der Rede von Günther Anders zum Dank für den Adorno-Preis 1983

Während für ihn zwei Dinge im Vordergrund standen: erstens die Untersuchung des Ursprungs und der Herstellung der autoritären und der Verknechtung genießenden Persönlichkeit und die Analyse des Tauschcharakters, der in Waren zerfallenden Welt und Menschen, spielte für mich, der ich in der Emigration im Unterschied zu den anderen die Chance der Misere-Erfahrung gehabt hatte: nämlich sowohl der Erfahrung der Arbeitslosigkeit, wie die der heutigen maschinellen Arbeit, stand also für mich – und das hat die zwei Bände meiner *Antiquiertheit des Menschen* geprägt – die Tatsache im Vordergrunde, dass der heutige Arbeiter, vom Hilfsarbeiter bis hinauf zum genialsten Erfinder und bis zum komödienhaftesten Staatsmann, durch die Totalität der Arbeitsteilung – diese ist der Totalitarismus von heute – keine Ahnung von dem Produkt oder dem Effekt seines Tuns hat, und wäre dieser Effekt selbst die Auslöschung des Menschengeschlechtes. Adornos und meine Darstellung der Beschädigung, Dehumanisierung und möglichen Annullierung des Menschen könnten zusammen wohl so etwas wie eine Enzyklopädie der apokalyptischen Welt bilden. Ein trauriges Team stellen wir dar.

Gerhard Oberschlick

Editorische Bemerkungen

Als er den Dialog *Über die Esoterik der philosophischen Sprache* 1943 schrieb, lebte Günther Anders schon seit sieben Jahren als Flüchtling in den USA. 1950 nach Europa zurückgekehrt, ließ er ihn mehrmals erscheinen: 1952[1], 1975[2], 1981[3], 1983[4] und 1987[5]. Die Eigenheiten der fünf Drucke bei doch immer dem selben Text sind vielleicht interessanter als sonst:

Der Herausgeber des ersten Drucks[6] enthält sich als einziger jeglichen eigenen Senfs, er allein präsentiert den vollständigen Text, zumal druckfehlerlos. Von ihm erfahren wir nicht: wann der Dialog stattgefunden hatte, wer seine Protagonisten waren und wann der Beitrag entstanden ist – Auskünfte, die Elke Schubert 35 Jahre später in ihrem Sammelband ebenso vermissen lässt.[7]

Hans Paeschke, im *Merkur*, fügt dem Titel eine Fußnote[8] zu, deren Text den Dialog für veraltet erklärt, also die Ablehnung des Beitrags enthält, wenn man's genau nimmt. – Es nicht so genau nehmend, scheint Paeschke die Qualität des Textes mehr gespürt, als dessen Inhalt verstanden zu haben. Außerdem ist ihm entgangen, dass er den kur-

1 Philosophie – für wen? Über echte und unechte Esoterik (aus den „Philosophischen Tagebüchern). In: Die Sammlung (Göttingen) 11/1952, S. 475 – 489; alle späteren Drucke unter dem Titel: *Über die Esoterik der philosophischen Sprache*.

2 Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 323/1975, S. 320 – 337.

3 Das Argument 128/1981, S. 491 – 505.

4 die tageszeitung, 9. 9. 1983, *Magazin* S. 11 – 13.

5 Günther Anders antwortet: Hrsg. v. Elke Schubert. Berlin (Edition Tiamat) 1987. S. 181 – 202.

6 Hermann Nohl: 1879 – 1969. Herausgeber auch von Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Theologische Jugendschriften, Tübingen 1907; ab 1919/20 Professor für praktische Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Pädagogik in Göttingen. Als sogenannter Reformpädagoge gewissermaßen antiautoritär; versprach er sich vom deutschen Faschismus zunächst eine Förderung der progressiven Pädagogik, ohne der NSDAP je beizutreten; verschickte seine drei Kinder „in eine bessere politische Atmosphäre" nach England beziehungsweise Schottland; wurde 1937 entlassen und zur Fabrikarbeit eingezogen; wieder im Amt von 1945 bis zur Emeritierung 1949. (George Leaman: Heidegger im Kontext. Gesamtüberblick zum NS-Engagement der Universitätsphilosophen. Argument-Sonderband AS 205. Hamburg 1993, S. 67.)

7 Günther Anders antwortet (wie Anm. 5).

8 „Dieser Dialog oder Pseudodialog, 1943 niedergeschrieben, als damals höchst aktuelle Persiflage der Universitätsphilosophie, ist heute zugleich spiegelverkehrt zu lesen. Sind es doch inzwischen die Tautologien des ‚Soziologenchinesisch', die unserer philosophischen Sprache am meisten zusetzen. *H. P.*"

zen Einwurf des Dr. A.: „... esoterischer." sowie zwei Wörter der Antwort des Professors T. „Schön, auch esoterischer" ausgelassen hat. Die drei übersprungenen Wörter – hier wie oben im Dialog am Schriftwechsel von der gewöhnlichen Antiqua zur Schreibmaschinschrift zu erkennen – fehlen auch in allen drei späteren Drucken, die also Deszendenten der Paeschke-Version waren.

Das *taz Magazin* setzt unter Autorenzeile und Titel einen Vorspann, dessen Anfang zwei kurze Überlegungen wert sein mag. Er lautet:

„Vor vierzig Jahren erfand Anders die folgende Szene, in der ein Problem abgehandelt wird, das sowohl Adorno wie ihn selbst stets auf das zentralste beschäftigt hat: die Frage, in welchem Sprachstil Philosophie den nicht-professionellen Mitmenschen nahegebracht werden kann."[9] – Dazu ist zweierlei zu bemerken:

1. „... erfand Anders" ist irreführend, wenn auch nicht ganz falsch, denn unzweifelhaft hat er „die Szene" von keinem Tonband bloß wörtlich abgeschrieben, sondern er hat den Inhalt und Verlauf des Dialogs aus der Erinnerung wiedergegeben. Was bei solchem Vorgang herauskommt, ist nicht bloß dem stets lückenhaften Gedächtnis abgelauscht, sondern Werk der reproduktiven Einbildungskraft, vermöge deren wir die erinnerten Elemente in unseren eigenen Worten und Sprachbildern rekonstruktiv darstellen und zu der mitunter erst rückblickend möglichen Folgerichtigkeit nachträglich teleologisch zuspitzen oder, wie Anders es nannte: übertreiben. Damit erzeugen wir aus einem ehemals miterlebten Geschehen die pointierte Gestalt einer Episode oder Anekdote; oder jemand wie Anders verfasst mit feinem Sinn für den Eklat und vermöge seines eminenten Könnens einen dramatischen *Dialog*, der die aufeinanderprallenden Positionen zu schlanken Dissonanzen letzter Peinlichkeit verdichtet, naturgemäß in seinen Worten. Nur ein Beispiel: Das Bild von den Philosophen, die absurden Bäckern glichen, die nur für Bäcker büken – diese konkrete Metapher für handwerklich absurdes Verhalten dürfte kaum aus Adornos sprachlichem Fundus stammen, zumal wir ihre nahe Entsprechung in den besoffenen Weltbäckern finden, die es, einer von Anders' frühen molussischen Apokryphen zufolge, pflichtvergessen verabsäumt hatten, die frischgebackenen Menschen nun auch gebührlich mit den nötigen Instinkten auszustatten.[10] Der Herkunft aus Anders' eigenem Metaphern-Arsenal unbeschadet, dient dieses Bild dem Dr. A. einleuchtend zur Illustration des Widersinns der esoterischen Sprache des Professors T., nein: der ganzen akademisch-philosophischen Zunft, am Ende (und ganz am Anfang) ihn selbst nicht ausgenommen.[11]

9 Der *taz*-Vorspann beginnt mit: „Am 11. September erhält Günther Anders als Dritter den alle drei Jahre vergebenen Adorno-Preis." Darauf folgt das obige Zitat.

10 Günther Anders: Die molussische Katakombe, München (Beck) 2012. 2. Aufl., S. 334 ff.

11 Deshalb habe ich einem Bericht von einigen Gesprächen mit Anders die Bitte vorausgeschickt, seinen Part in meinem Text nicht zu zitieren, als hätte er ihn autorisiert (ebd. Nachwort, S. 436); was *mutatis mutandis* auch für den *Esoterik*-Dialog gelten muss, weil den auftretenden

2. Dass diese Frage beide Philosophen „stets auf das zentralste beschäftigt" hätte, dürfte auch bessere Kenner Adornos, als ich es bin, eher verblüffen. Auf Anders hingegen trifft die Behauptung zu, hat er doch dieses Thema nach dem peinlichen Auftritt von 1929 im Philosophischen Seminar der Universität Frankfurt durch mehr als ein halbes Jahrhundert unvermindert im Auge behalten. Noch 1989 formulierte er seinen *moralischen Wahrheitsbegriff* im folgenden, aus dem *Dialog* in der Hauptsache nicht unbekannten, Lehrsatz:

„*Regel:* Nur dann, wenn sich das ‚Über' und das ‚Zu', das *sujet* des Sprechens und das angesprochene Subjekt, ‚decken'; nur dann, wenn wir auf diejenigen abzielen und diejenigen erreichen, die, weil es um deren Schicksal geht, von uns erreicht werden müssen und ein Recht darauf haben, von uns erreicht zu werden; nur dann haben unsere Aussagen ‚Sinn', nur dann werden sie auch wirklich wahr. Eine Wahrheit, die einem unbestimmten oder gar einem falschen Adressaten mitgeteilt wird, ist nicht eigentlich wahr." Etwas später, zusammenfassend: „Ob etwas *wahr* ist, das hängt mithin nicht nur vom Sprecher ab, und nicht nur von der ‚Deckung' der Aussage mit dem ausgesagten Tatbestand, also nicht nur von der klassischen *adaequatio*, sondern auch davon, ob *der wirklich ‚Betroffene' getroffen* wird; also von der Deckung des effektiven Empfängers mit dem als ‚Empfänger' intendierten Adressaten."[12]

His-Dur

Diesen Titel trägt auch eine kleine „Ketzerei", die im folgenden Wortlaut zwar später erschienen ist, jedoch die ursprüngliche Version der Anekdote darstellt:

„Abendgesellschaft nach Adorno-Vortrag

Als ich ihm sagte, viele seiner Seiten habe er in His-Dur geschrieben, war er – was ich erhofft hatte – der einzige, der das verstand. Und er dankte mir dafür, dass ich so diskret sei, meine Bemerkung in His-Moll zu machen. Die Umsitzenden blickten uns zwei, die wir nichts weniger als Spießgenossen sind, so an, als sprächen wir ein nur uns bekanntes

Personen der genaue Wortlaut nicht zugerechnet werden kann, obschon der Inhalt authentisch ist – authentisch im Maße der Auffassungskraft, Sprachfertigkeit und Wahrheitsliebe des Kolporteurs, versteht sich; wie bei jedem Bericht.

12 Günther Anders: Sprache und Endzeit (II). § 5. In: FORVM 426 – 427/1989, S. 30; weiterführend erwähnt bei Christian Dries: Diese akademische Diktion trägt nicht. Theorie als kritische (Sprach-)Praxis bei Günther Anders. In: Aufklärung und Kritik 20 (2013), Nr. 2, S. 138 – 154; mit besonderem Bezug auf den Anders/Adorno-Briefwechsel: Reinhard Ellensohn, *Trotz, Schwulst und literarischer Sadismus. Zu Günther Anders' Sprachkritik an Jaspers, Heidegger und Adorno*. In: Sprachkritik als Ideologiekritik. Studien zu Adornos Jargon der Eigentlichkeit. Hrsg. v. Max Beck und Nicholas Coomann, Würzburg 2015, S. 162 – 176.

Geheimidiom. Und wirklich brachte die Dummheit der anderen es mit sich, dass wir einen Augenblick lang Augurenblicke wechselten."[13]

Diese Anekdote hat Anders also für den *Esoterik*-Dialog als Coda adaptiert, indem er einen der „Umsitzenden" als Tillich benannte, und damit die Identität auch des zweiten Protagonisten enthüllt – nachdem schon beide gestorben waren: Adorno[14] 1969, 1965 Tillich.[15] Deshalb verwirrt die Fußnote zur Überschrift des Dialogs im *Argument*:

„Der in den 40er Jahren, noch vor der Rückkehr aus der Emigration, geschriebene Dialog erscheint hier zum zweiten Mal (zuerst in: *Merkur*, Heft 4/1975).[16] Während im Dialog über die ‚Esoterik' ‚T.' und ‚A.' sowie das ‚Ich' des Berichterstatters Anders auftauchen, treten in ‚His dur' Tillich, Adorno und Anders auf. ‚A.' ist doppeldeutig.[17] – Weil ‚His dur' dem Verständnis ‚technische Kenntnis' abverlangt, sei wenigstens angedeutet, was es damit auf sich hat. Die einfachste (und praktisch richtige) Antwort wäre, dass es eine solche Tonart nicht gibt. Für den Klavierspieler wäre His dur identisch mit C dur, nur unnötig kompliziert mit sieben ‚Kreuzen' notiert. Aber streng musikalisch wäre His dur nicht identisch mit C dur. Streicher würden es ‚eine Schwebung' (Fladt) [18] über der gewöhnlichen Tonart spielen.

W. F. Haug"

Den Teil über *His-Dur* übernahm dann die *taz* als zweiten Teil ihres Vorspanns und erhielt darauf mehrere Leserbriefe.[19] Auf den *Dialog* selbst scheint niemand reagiert zu haben, außer Liessmann, der ihn eingehend referiert.[20]

13 Günther Anders: Ketzereien. München (Beck) 1982, 2. Aufl. 1991, S. 230.

14 Theodor W. Adorno muss nicht vorgestellt werden. Nur im Zusammenhang sei erinnert: Etwa zwei Jahre vor dem bewussten Vortrag Tillichs war sein erster Anlauf zu habilitieren gescheitert und er befand sich im Status beruflicher Ungewissheit auf der Suche nach einer Anstellung.

15 Paul Tillich, evangelischer Theologe, ab 1929 an der Universität Frankfurt als Nachfolger des Philosophen Max Scheler, flüchtete 1933 in die USA, lehrte in Harvard und Chicago, wo er sich mit seiner *Systematischen Theologie* in drei Bänden weltberühmt gemacht hat. – Günther Anders hielt 1929 vor der Kant-Gesellschaft in Frankfurt einen Vortrag über *Die Weltfremdheit des Menschen* und übersiedelte dorthin im Jahr darauf, gemeinsam mit seiner damaligen Ehefrau Hannah Arendt und in der Absicht, sich in Frankfurt zu habilitieren, unter anderem bei Tillich; womit er seinerseits gescheitert ist, wie ein Jahr zuvor Adorno.

16 Irrige Zählung, recte: zum dritten Mal (von fünf), siehe Anm. 1 – 5.

17 Haug versteht den Dialog als Drei-Personen-Stück und identifiziert als dritte Person ganz richtig den Autor. Wenn die erste Person „T." wie Tillich ist und mir für die zweite Person, „Dr. A.", nur Adorno übrig bleibt – wer ist dann verhagelt, ich oder Haug? Wen konnte er meinen, der für eine Doppeldeutigkeit von „A." (sic! ohne „Dr.") in Frage kam? Ein nacktes „A." als Initiale kommt in dem ganzen Dialog nicht vor, erst *Nach dem Vortrag*, im Lokal, wird Adorno so bezeichnet – der war da aber gar nicht mehr dabei.

18 Vermutlich gemeint: Hartmut Fladt, * 1945, Professor für Musiktheorie, Universität der Künste, Berlin.

19 Für den ersten Teil des *taz*-Vorspanns: siehe Anm. 9. Die Notiz über die musikalische Nebensache *His-Dur* hat mindestens drei Leserbriefe hervorgerufen, die unter den Titeln „7 oder 12 Kreuze?", „Nicht so eng" und „Fisis-disis-eis" erschienen sind; der letztgenannte geziert mit sorgsam gezeichneten Notenlinien, darauf zwei Kreuze und fünf Doppelkreuze. Die Tonart wird in Ulrich Reinhardt, *Vollständiger Katalog aller Kompositionen aus Sieben Vorzeichen*, Unterseite http://www.cisdur.de/hisdur.html, mit 12 Kreuzen wie folgt notiert: *fisis, cisis, gisis, di-*

Nach dem Vortrag

Erstveröffentlichung aus dem Nachlass von Günther Anders.[21] Die Überschrift kündigt eine *Fortsetzung des Dialogs* an, tatsächlich wird aber erzählt, wie etwa 30 Seminarteilnehmer die Erregung des dramatischen Abends in einem nahe gelegenen Lokal abreagiert haben, ohne Tillich und ohne Adorno. Mehr unterhaltsam als aufschlussreich für die Problemstellung der *Esoterik*, bietet das Satyrspiel immerhin ein lebendiges Bild von der theoretischen wie politischen Desorientierung dieses Teils des philosophischen Nachwuchses kurz vor der Reichstagswahl von 1930, bei der Hitlers Partei schon oder erst 18,3 Prozent der Stimmen erreichte.

Hot Potatoes

So stand-alone *Die Esoterik der philosophischen Sprache* für sich besteht, war es doch naheliegend, der offensichtlichen Ambivalenz zwischen Anders und Adorno in ihrem Briefwechsel weiter nachspürend, die wohl mustergültige Darstellung von Konrad Paul Liessmann zu adoptieren, mit Dank für seine Erlaubnis zur Wiederveröffentlichung.[22] Der Beitrag ist an einer Stelle zu ergänzen:

Nach seiner Einleitung schreibt Liessmann: „Die ersten Briefe sind ganz von einem vorsichtigen Ton gekennzeichnet, Versuche, nach Zeiten langen Schweigens den Kontakt wieder aufzunehmen."[23] – Das stimmt, obwohl Adorno den vorsichtigen Brief, mit dem Anders nach mehreren Jahren erstmals den Kontakt wieder aufzunehmen versuchte, ganz konträr aufgefasst hat; was allerdings nur dem Adorno-Nachlass zu entnehmen ist, der weder Liessmann noch mir zugänglich war, als er über die *Hot Potatoes* schrieb. Zu der Ergänzung:

sis, aisis, eis, his. Wie auf den Dialog gab es keine Reaktion auf Adornos *His-Moll*, zu dem nur die englische Übersetzung „seine Gangsterbraut", auch seine „Nutte" zu finden war. – Vielleicht hatte er ja *Ais-Moll* gemeint, Reinhardt notiert es mit diesen sieben Kreuzen: *fis, cis, gis, dis, ais, eis, his.*

20 Konrad Paul Liessmann: Günther Anders und die Sprache der Philosophie. In: Urlaub vom Nichts. St. Wolfgang (Art & Science) 2004, S. 15 – 43; auch die praktische Absicht der bewusst nicht-akademischen Sprechweise erläuternd: Ders.: In der Schusslinie. Günther Anders und die Sprache der Philosophie. In: Rüdiger Zill (Hg.): Ganz Anders? Philosophie zwischen akademischem Jargon und Alltagssprache. Berlin 2007, S. 123 – 144.

21 Acht Blatt Typoskript, vom Autor handschriftlich korrigiert. Österreichisches Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek (ÖLA, Wien), Signatur: ÖLA 237/04.

22 K. P. L.: Hot Potatoes. Zum Briefwechsel zwischen Günther Anders und Theodor W. Adorno. In: Zeitschrift für kritische Theorie 6/1998, S. 29 ff.; gekürzt vorabgedruckt unter: „Litterarischer Sadismus". In: falter 50/1997, S. 22; nachgedruckt in: Dirk Röpcke; Raimund Bahr (Hg.): Geheimagent der Masseneremiten – Günther Anders. Wien; St. Wolfgang (Edition Art Science) 2002, S. 77 ff. In einer Fußnote bedauerte Liessmann jeweils das Fehlen einer Genehmigung des Adorno-Archivs zum Abdruck von Briefstellen, weil es damals die auszugsweise Veröffentlichung von Briefen Adornos grundsätzlich nicht gestattet hat.

23 In diesem Heft, S. 122.

Erstmals schreibt Anders am 5. März 1951 aus Wien: „Lieber Herr Adorno: vor ein paar Tagen las ich Ihren Benjamin-Aufsatz; und ich bin froh, dass Sie durch dieses Portrait das Andenken an ihn, mindestens (da ja das Andenken wohl kaum noch existiert) seine Züge aufbewahrt haben." Danach erzählt er, dass ein Vorabdruck aus seinen philosophischen Tagebüchern im *Merkur* und die „kleine Schrift ‚Kafka – pro und contra' in Kürze bei Beck" erscheinen werde, sowie dass er eigentlich den „Europa-Aufenthalt ausdehnen" müsste, um all seine unveröffentlichten Schriften herauszubringen. Und er erklärt sich interessiert zu erfahren, „wie die akademischen Verhältnisse drüben liegen; wenn Sie mir gelegentlich ein paar informatorische Worte schicken könnten, wäre ich Ihnen sehr dankbar."

Nach beiden Nachlässen zu schließen, ist dieser Brief ohne Antwort geblieben. Im Adorno-Archiv liegt nur ein *Entwurf* Adornos, der diesen tief gekränkt über den gönnerhaften Ton zeigt, in dem Anders von Adornos Charakteristik Benjamins geschrieben habe. Anders könne eine Arbeit Adornos anerkennen oder schärfstens ablehnen und ihm dies rückhaltlos sagen, aber einem Text von oben herab und ohne überhaupt auf ihn einzugehen, zu attestieren, dass er mindestens Benjamins Züge aufbewahrt hätte, setze doch wohl ein falsches Verhältnis zwischen ihnen. Nach dem weiteren Vorwurf, Anders hätte Benjamin seinerzeit als Kaffeehausliteraten bezeichnet, hatte Adorno vor, die Frage nach den Verhältnissen an der Universität Frankfurt mit dem Hinweis abzuweisen, sie seien nach Berufung Gadamers auf Jaspers' Lehrstuhl[24] einigermaßen unübersichtlich. Mit der Bitte, herzlichste Grüße an Berthold Viertel zu bestellen, und freundlichsten Empfehlungen, auch an Anders' Frau, schließt der Entwurf – der mit dickem Stift und einigen steilen Zeilen in schöner Schrift von anderer Hand, schräg über das Getippte geschrieben, recht hübsch verziert aussieht, eigentlich davon aber sehr brutal mehrfach durchgestrichen ist: Sterns Brief sei zugleich anbiedernd und unverschämt. Sein Vorschlag: mit 2 Zeilen zu antworten und möglichst in einem Nebensatz zu sagen, die Verhältnisse wären zu kompliziert; auf Benjamin am besten gar nicht einzugehen, ostentativ eine Postkarte zu benützen. „Das ist ein Dreckskerl. *M*", Horkheimer also, wer sonst. Indem er den Empfehlungen des Chefs nicht gefolgt ist, hat der vorsichtig-verbindlichere Adorno es ermöglicht, dass der Briefwechsel neun Jahre später in äußerlich unbefangenen Umgangsformen wieder aufgenommen werden konnte.

Wie Anders den Adorno doch einmal brieflich dazu gewonnen hat, eine Protestnote mit zu unterschreiben; deren Veröffentlichung dann, aber nicht wegen Adorno, doch wieder unterblieben war, wird dem Briefwechsel zu entnehmen sein, der bald erscheinen soll.[25]

24 Gadamer ging 1949 nach Heidelberg, von wo im Jahr davor Jaspers, die politischen Verhältnisse in Deutschland angeekelt fliehend, einem Ruf nach Basel gefolgt war.

25 Die Edition der vollständigen Korrespondenz bereiten derzeit Kerstin Putz und Reinhard Ellensohn vor, die sich schon unter anderem durch die Herausgabe von Hannah Arendt und Günther Anders, *Schreib doch mal* hard facts *über Dich. Briefe 1939 bis 1975*. München (Beck) 2016

Adorno-Gespräch

Erstveröffentlichung: Selbsterklärende Gedächtnisnotiz von Günther Anders aus dessen Nachlass[26] über das Gespräch mit Adorno im Mai 1966; das, wie Konrad Paul Liessmann im drittletzten Absatz seines Beitrags erwähnt, in den späteren Briefen nicht mehr vorkommt.

Charlotte Zelka, seit 1957 die dritte Ehefrau von G. A., Konzertpianistin. Sie unterrichtete die Wiener Sängerknaben und spielte unter anderem in Friedrich Cerhas Ensemble für moderne Musik „die reihe".

Die entscheidende Divergenz – Die entscheidende Konvergenz

Eine kleine „Ketzerei" aus den nachgelassenen[27] Typoskripten zuerst, dann der nur hier so betitelte kurze Auszug aus Anders' Rede[28] zum Adorno-Preis runden das Denken mit Anders zum 115. Geburtstag in seinem 25. Todesjahr ab, und sei es nur, um die Wahrheit eines seiner gereimten Aperçus etwas hinauszuschieben, um nicht zu sagen: dieses, mit dem er hier das letzte Wort behält,[29] in seinem Sinne zu widerlegen.

Günther Anders

Letzter Nachtspruch

Kein Sternbild hat dich je vermisst,
kein Gott dein Buch gelesen,
im Nu, da du gegangen bist
warst du nie dagewesen.

(Putz), und Günther Anders, *Musikphilosophische Schriften. Texte und Dokumente*, München (Beck) 2017 (Ellensohn), bewährt haben.

26 Drei Seiten Typoskript, unkorrigiert; ÖLA 237/04

27 Ebd.

28 *Gegen ein neues und endgültiges Nagasaki*, am 11. September 1983 in der Paulskirche als Videobotschaft des krankheitshalber verhinderten Preisträgers vorgeführt. In: Theodor-W.-Adorno-Preis 1983 der Stadt Frankfurt am Main. Hrsg. v. Dezernat Kultur und Freizeit der Stadt Frankfurt am Main 1983, S. 14 f.

29 Typoskript, datiert „79", Einlage in: Günther Anders: Tagebücher und Gedichte. München (Beck) 1985, Handexemplar des Autors.

Christoph Hesse

In vergnügt lärmender Verzweiflung

George Grosz: Briefe eines Europamüden

„Als wer steht er vor uns? – Als *der* Graphiker Deutschlands in den erbärmlichen Berliner Jahren nach dem Zusammenbruch 1918. … Wessen Gesicht er zeichnete, der war ‚gezeichnet'. Wessen Typ er traf, der war getroffen wie von einem Hieb."[1] So beschreibt ihn Günther Anders in einem Essay aus dem Jahr 1961. Ungefähr so ist er auch den meisten Leuten bis heute in Erinnerung geblieben. Kurz zuvor erst, im Juni 1959, kehrt George Grosz nach über sechsundzwanzig Jahren aus seinem Exil auf Long Island (New York), das er selbst nie als ein solches verstanden hat, zurück nach West-Berlin. Eine der letzten Photographien zeigt ihn mit einem Skizzenbuch in der Hand auf einem Trümmerhaufen. Bald darauf begräbt man ihn. Reichlich betrunken, nach einem Wiedersehen alter Freunde, bricht er im Korridor des Hauses seiner Schwiegereltern am Savignyplatz zusammen, während sein amerikanischer Strohhut hinaus auf die Straße weht. In den frühen Morgenstunden des 6. Juli 1959 versagt ihm das Herz.[2]

Als der bedeutendste Zeichner der Weimarer Republik braucht er da kaum einem mehr vorgestellt zu werden. Über Deutschland hinaus berühmt schon seit den berühmten Zwanziger Jahren, gilt er nun, nachdem die Nazis den in ihren Blättern fortwährend beschmierten ‚Kulturbolschewisten' nie haben in Vergessenheit geraten lassen, als moderner Klassiker, dessen Werke niemand mehr fürchten muss, sondern jeder ehrfürchtig bestaunen darf. Grosz, der sich vor der Emigration für seine Arbeiten viermal vor Gericht zu verantworten hat (wegen Blasphemie sowie Beleidigung des Militärs und sonstiger nationaler ‚Würdenträger'), ist nun, wenn auch „too late",[3] Mitglied der respektablen Akademie der Künste.

1 Günther Anders: George Grosz. Ders.: Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur. München 1984, S. 203 – 237, hier S. 203.

2 Näheres beschreibt M. Kay Flavell: George Grosz. A Biography. New Haven (Connecticut), London 1988, S. 299 f.

3 So Grosz in einem Brief an Martha Fimmen vom 17. Januar 1959. George Grosz: Briefe 1913 – 1959. Hrsg. v. Herbert Knust. Reinbek 1979, S. 523. Diese Edition enthält eine Auswahl von Briefen in einer vom Herausgeber allerdings sehr resolut redigierten Form, die von Grosz' eigentümlicher Schreibweise nicht viel übrig lässt.

In Europa, so erklärt er einmal seinem Freund Hermann Borchardt, gebe es „überall offene behördlich kulturell genehmigte weiche Arme“,[4] die den Künstler oder Schriftsteller auffingen, wenn der Erlös aus den Produkten seiner Arbeit nicht hinreiche, ihn am Leben zu erhalten. Auf den noch bis heute leider ziemlich unbekannten Schriftsteller und vormaligen Studienrat Borchardt trifft das übrigens am allerwenigsten zu: Aus der Sowjetunion, wo man ihm im Dezember 1933 eine Anstellung als Lehrer in Minsk in Aussicht stellt, wird er anfangs des Jahres 1936 nach Deutschland ausgewiesen und binnen kurzem verhaftet; nicht zuletzt der Hilfe von Eva und George Grosz bleibt es zu verdanken, dass er im Juni 1937 aus dem Konzentrationslager Dachau entlassen wird und ebenfalls nach New York ausreisen darf.

Als Grosz, schon im Alter eines Pensionärs, sich dazu entschließt, in die Stadt zurückzukehren, in die er zu Kaisers Zeiten hineingeboren und in der er nach dem Ende des großen Kriegs groß herausgekommen ist, treibt ihn außer der durchaus vorhandenen Zuneigung zu deutschem Bier und Hausmannskost die Erwartung offener Arme, die sich ihm zum weichen Empfang bereits entgegenstrecken. Das ihm seit langem schon äußerst lästige Unterrichten, auf das er in Amerika bis zuletzt immer wieder angewiesen bleibt, da er Bilder seinem auch dort wohlbekannten Namen zum Trotz nur selten zu einem gewünschten Preis verkauft, kann er endlich aufgeben und sich mit behördlicher Genehmigung als Künstler niederlassen. Und kaum einen Monat später beerdigen lassen. Wer über ein wenig Begabung zu psychoanalytischer Deutung und über noch mehr Talent zur Spökenkiekerei verfügt, könnte in Grosz’ plötzlichem Herzversagen bald nach seiner Rückkehr anderes als nur ein unverhofftes Malheur erkennen. Das Vaterland mag ihm schon durch den frühen Tod des Vaters im Jahr 1900 abhanden gekommen sein. Mit Mostrichland aber, wie er es zu nennen beliebt, will er sich nach allem, was seither geschehen ist, nicht mehr versöhnen.

Indes wäre er gerade zur rechten Zeit hier eingetroffen, um sich als Mumie einer untergegangenen Zivilisation herumzeigen zu lassen. Womit er einst den Hass vieler Landsleute, nicht nur ihrer amtlichen Autoritäten, und schließlich auch den Argwohn der Kommunistischen Partei auf sich zog, soll fortan ein ‚Kulturerbe‘ sein, das man sich sogar etwas kosten lässt. Adorno berichtet seinem Jugendfreund Kracauer, mit dem er einige jener nun schamlos zelebrierten Zwanziger Jahre gemeinsam erlebt hat, am 17. Dezember 1963 von „dem höchst merkwürdigen Interesse, das in Deutschland daran besteht, alles erdenkliche Geistige wieder hervorzuholen, das in den Jahren vor 1933 sich abspielte – eine Neigung, die wahrscheinlich mit dem tiefen unbewußten Wissen von der

4 An Hermann Borchardt, 13. Dezember 1935. George Grosz Papers, Houghton Library, Harvard University, Cambridge (Massachusetts). Eine Edition des sich über mehr als zwanzig Jahre hinstreckenden und bisweilen äußerst dichten Briefwechsels zwischen Borchardt und Grosz bereitet der Verfasser, zusammen mit Hermann Haarmann, gerade vor. Briefe an Borchardt werden hier nach den in Grosz’ Nachlass überlieferten Originaltyposkripten resp. Durchschlägen zitiert.

Vergeblichkeit der nach Hitler auferstandenen Kultur zusammenhängt".[5] Begleitet wird die mondän zur Schau gestellte „Begeisterung für die Spelunken-Jennys"[6] von der freilich ganz hausbackenen Sehnsucht, die deutsche Kultur möge sich wieder einmal so prächtig entfalten wie zu der Zeit, da es noch nicht allein auf den Export deutscher Ingenieurskunst ankam und schon gar nicht auf eine heute allerwegen gerühmte ‚Erinnerungskultur'. Grosz, wenngleich er sich die offiziellen Ehrbezeigungen aus dem sehr verständlichen Wunsch, es sich auch einmal bequem zu machen, gefallen lässt, will davon nichts mehr wissen. Erinnerung, und sei es die wehmütigste, etwa an fröhliche Stunden mit Freunden im Dampfbad oder in Aschingers Stehbierhallen, bedeutet ihm etwas anderes als Sehnsucht nach ach so herrlichen Zeiten von dazumal. Seine in Deutschland verbliebene, in die sogenannte innere Emigration zurückgezogene Tante weist er bei Gelegenheit zurecht: „Meine alten books gehen Dich einen Dreck an! (pardon me, bin wütend!) All dieser alte junk ist, als ob damit gelebtes Leben, nun alt und abgestanden, wieder hervorkommt! Was in Deutschland war, soll dort bleiben!!"[7]

„*Seine Muse*, ohne die es vermutlich zu keinem seiner Bilder gekommen wäre, *hieß ‚Ekel'*", schreibt Anders.[8] „Was immer der Primärsinn der Ausdrücke ‚schlagende Ähnlichkeit' oder ‚schlagendes Portrait' gewesen sein mag – und gewiß war als ‚geschlagen' nicht der Portraitierte gemeint, sondern der Beschauer –, Grosz stellte ‚schlagende Portraits' nun in diesem Sinne her, d. h.: er portraitierte seine Opfer, um sie damit wirklich zu treffen. *Nicht nur ein aggressiver Realist war er also, vielmehr deshalb Realist, weil er aggressiv war.*"[9] Ein, wie man so sagt, gegenständlicher Maler und Zeichner bleibt Grosz unbeschadet aller geistigen und künstlerischen Wandlungen zeit seines Lebens, auch in New York, wo der einstige Dadaist und Kommunist darum als konservativ gilt. Er selbst macht sich einen allerdings durchaus ernst gemeinten Spaß daraus, wie ein aus der Zeit gefallener Rembrandt ans Werk zu gehen: einsam und unbeeindruckt von den Manieren und Moden, die er um sich herum wahrnimmt. Jackson Pollock zum Beispiel, den „Rohrschachtest-Rembrandt"[10], findet er immerhin höchst amüsant. Prinzipielle Vorbehalte gegen abstrakte Malerei, oder selbst das Ausquetschen von Farbtuben ganz ohne Malerei, hegt er keineswegs; nur reizt sie ihn selbst nicht. Die Phantasie sei „ein gefährliches Erbteil" und in der Bildenden Kunst „nur zur Vollendung zu bringen … durch genaues Naturstudium."[11] Die Technik der alten Meister, in der er vormals an der Akademie zunächst in Dresden und dann in Berlin geschult worden ist und die er im vorgeschrittenen Alter mit noch wachsender Bewunderung studiert, fasziniert ihn

5 Theodor W. Adorno, Siegfried Kracauer: Briefwechsel 1923 – 1966. Hrsg. v. Wolfgang Schopf. Frankfurt am Main 2008, S. 627.

6 Theodor W. Adorno: Jene zwanziger Jahre. Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1997. Band 10, S. 501.

7 An Elisabeth Lindner, 7. Juli 1938. Briefe (wie Anm. 3), S. 275.

8 Günther Anders: George Grosz (wie Anm. 1), S. 205.

9 Ebd. S. 206.

10 An Rudolf Schlichter v. 18. August 1949. Briefe (wie Anm. 3), S. 435.

11 An Otto und Lotte Schmalhausen, 4. November 1948. Ebd. S. 417.

mehr als die prätentiösen Respektlosigkeiten zeitgenössischer Künstler, die in der ihnen weiträumig zugestandenen Narrenfreiheit um etwas wie Bedeutung oder wenigstens ein bisschen Aufmerksamkeit konkurrieren müssen. Formprobleme beschäftigen ihn stets in engster Beziehung zu der Wirklichkeit, die sich ihm förmlich aufdrängt, seien es die Kommissköppe und Zuhältervisagen der verunglückten deutschen Republik oder die Gräser in den Dünen von Cape Cod.

Mit dem altehrwürdigen Begriff des Abbilds, worüber sich leicht spotten lässt, wenn man selber nichts kann als sogenannte Konzept- oder Aktionskunst, die als immer neu beschilderte Avantgarde unverdrossen weiter ausprobiert, was den offenbar längst erschöpften Sinnesorganen noch zuzumuten sei, wäre Grosz' Realismus jedoch bloß zu einem kleinen Teil zu begreifen. „Was er tat, war stets ein *Mittun*", so drückt Anders es aus, „nur daß seines eben, im Unterschiede zu dem der ‚liebenden Einfühlung', dem Haß entsprang und dem Ekel, dem Bedürfnis, seine Sujets in flagranti ihrer Schwächen und Laster zu ertappen; und der Hoffnung, diese durch *motorische Nachäffung* in den Augen der Mitwelt unmöglich zu machen." Wiewohl er niemals „Täter und Opfer mit einer und derselben Strichart zu Papier gebracht" hätte: „Stellte er einen Mörder dar, dann kratzte er diesen mit mörderischem Strich, gewissermaßen mit Messer oder Stiefelabsatz, ins Papier, d. h.: er mordete graphisch mit – was ihn instand setzte, selbst toten Gegenständen Mörderischkeit zu verleihen und jeden beliebigen Schauplatz ... in einen *‚virtuellen Tatort'* zu verwandeln. – Führte er dagegen Figuren vor, von denen er sagen wollte, daß sie mißbraucht oder entkräftet, schon nicht mehr zählten, daß sie schon morgen um die Ecke gebracht oder ausgelöscht sein würden, dann strich er sie mit einem nichtigen Strich oder mit einer verneinenden oder gleichgültig fortwischenden Geste aufs Papier, nein eigentlich vom Papier fort; wie er denn ... uns Menschen primär nicht mehr als sterbliche, sondern als ermordbare, richtiger: als zum Morden und Ermordetwerden gezwungene Wesen verstand – was, nachdem zehn Millionen einander gerade auf Befehl ausgerottet hatten, eigentlich gar nicht so radikal oder so erstaunlich war." Erstaunlich vielmehr, dass Grosz damit ziemlich „allein auf der weiten, von Leichen bestreuten Flur seiner Zeit stand".[12]

Günther Anders wiederum ist damals beinahe der einzige hierzulande, der neben den schon weithin bekannten, von 1915 bis 1932 in Deutschland hervorgebrachten Werken auch die amerikanischen wahrnimmt und diese ebenso zu würdigen weiß. Neben manchen Auftragsarbeiten und zahllosen Skizzen, die Grosz in den Straßen New Yorks zeichnet, entstehen dort einerseits in Aquarell- oder Ölfarben gemalte Naturbilder „von einer derart atembeklemmenden Präzision, daß man sich nicht zu scheuen braucht, seine Blätter neben die von Holbein, Seghers oder Ingres zu stellen",[13] andererseits die finstersten Gemälde, die Grosz überhaupt je zustande bringt; wenn man

12 Günther Anders: Vorwort zu „Ecce homo". Ders.: Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur. München 1984, S. 243.

13 Günther Anders: George Grosz (wie Anm. 1), S. 220.

auch hier einen historischen Vergleich suchte, würden selbst Bosch oder Goya kaum heranreichen.[14] Eines dieser Bilder, das er 1946 malt, trägt den Titel *The Pit* (mal als Grube, mal als Höllenschlund übersetzt).[15] Während viele andere Emigranten, einige von ihnen bereits nach Deutschland zurückgekehrt, hoffnungsfroh einen Neuanfang verkünden, blickt Grosz in einen Abgrund, von dem er noch keineswegs glaubt, dass die dort hineingestürzte Menschheit sich jemals wieder daraus befreien könne. Wenn ihn, wie manch einer suggeriert, etwas mit dem Existentialismus verbindet, dann vielleicht die Ahnung der „Absurdität, die in der Tatsache liegt, daß die Welt nach der Niederlage des Faschismus nicht zusammenbrach, sondern in ihre früheren Formen zurückfiel, daß sie nicht den Sprung ins Reich der Freiheit unternahm, sondern die alte Einrichtung in Ehren wiederherstellte".[16] Eine Bitte Max Horkheimers, ihm Zeichnungen für eine (offenbar nicht zustande kommende) Publikation zur Verfügung zu stellen, die für ein neues demokratisches Deutschland werben soll, weist er zurück: „ich glaube kaum, daß ich der richtige Mann für diese Propagandaarbeit bin"; er sei „dienstuntauglich".[17] Weniger förmlich erklärt er sich kurz nach der Kapitulation Deutschlands gegenüber Piscator: „Natürlich erwarte ich von der Zukunft nichts. Einmal möchte ich noch in der Sonne liegen an einem Mittelmeerstrande. Wenn dann aber einer kommt und quatscht von Fortschritt und Befreiung und Kultur, dann entsichere ich meinen Revolver und schieße sofort."[18]

Inzwischen ist ein ansehnlicher Teil seines jahrzehntelang nur als Gerücht bekannten amerikanischen Œuvres allen, die es sehen wollen, in Reproduktionen leicht zugänglich;[19] auch sein Leben als Künstler in den Vereinigten Staaten, das er selbst, nach amerikanischen Maßstäben, als grandiosen Misserfolg bezeichnet, wurde ausführlich dargestellt.[20] Doch nicht von dem Malersknecht, wie Grosz seinen Beruf nennt, um sich vor geistig anspruchsvolleren Freunden höflich zu ducken, soll hier die Rede sein. Sondern von dem Schreiber, dem es nach eigener Auskunft eine elende Last (und gewiss auch ein diebisches Vergnügen) ist, eine von ihm erbetene Autobiographie zu verfassen;[21] insbesondere aber dem Schreiber, der von 1933 an einen großen Teil der Zeit, die er nicht vor der Staffelei oder, erzwungenermaßen, in den Unterrichtsräumen der Art

14 Ebd. S. 204.

15 Abgebildet in George Grosz: Die Jahre in Amerika 1933 – 1958. Hrsg. v. Juerg M. Judin. Ostfildern 2009, S. 199 – 201.

16 Herbert Marcuse: Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres *L'Être et le Néant*. Ders.: Schriften, Band 8. Frankfurt am Main 1984, S. 9.

17 An Max Horkheimer, 15. Februar 1945. Briefe (wie Anm. 3), S. 344. Siehe dazu auch M. Kay Flavell (wie Anm. 2), S. 243 f.

18 An Erwin Piscator, 28. Mai 1945. Briefe (wie Anm. 3), S. 352.

19 Siehe George Grosz: Die Jahre in Amerika (wie Anm. 15); George Grosz: New York 1934. Skizzenbücher, Briefe und Erinnerungen. Hrsg. v. Hermann Haarmann. Berlin 2007.

20 Sechs von insgesamt neun Kapiteln der schon zitierten Biographie von M. Kay Flavell (Anm. 2) beschreiben Grosz' Leben in Amerika.

21 Sie erscheint zuerst in einer vom Verlag gekürzten englischen Übersetzung: A Little Yes and a Big No. The Autobiography of George Grosz. New York 1946. Ergänzte deutsche Ausgabe: Ein kleines Ja und ein großes Nein. Sein Leben von ihm selbst erzählt. Hamburg 1955 (Neuauflage: Frankfurt am Main 2009).

Students League verbringt, an seiner aus Deutschland mitgebrachten Schreibmaschine sitzt, um Briefe aufzusetzen, und zwar solche, mit denen er nicht nur seinen Freunden eine Freude macht, sondern in denen er sich manchmal fast buchstäblich alles aus dem Leibe kotzt, was ihm an Erfahrungen schlechterdings dort hineingeraten ist.[22]

Als wer steht dieser Grosz vor uns? Auch darauf gibt Anders, der sich selbst im amerikanischen Exil erst mit ihm befreundet, eine Antwort: als einer, der „sich auf der Flucht vor den Tatsachen des Politischen und der Gewalt befand" und der zugleich „versuchte, auf einem neutraleren und gefälligeren Territorium in vergnügt-lärmender Verzweiflung zu überleben – daß gerade ihm diese äußerste Konsequenz und Wahrhaftigkeit gelungen ist, das ist doch höchst merkwürdig."[23]

Dass Grosz sich mit seinem Abschied von Europa und von seiner politischen Vergangenheit aus der Geschichte gestohlen habe, kann hingegen nur behaupten, wer entweder über die in Amerika entstandenen Arbeiten hinwegsieht oder dessen eigenen, meist ironischen oder sarkastischen und stets launisch wechselhaften Verlautbarungen aufs Wort glauben will. Zudem bliebe zu berücksichtigen, dass Mutter und Tante ebenso wie die Verwandten Eva Grosz' da noch immer in Deutschland leben, wo ihnen jede unbotmäßige Äußerung eines „der übelsten Vertreter entarteter Kunst"[24] aus dem Ausland unmittelbar gefährlich werden kann. Die Rede vom abtrünnigen Grosz, der sich, mal Zyniker und mal Nihilist und mal angeblich reicher Geschäftsmann, nun ausgerechnet mit dem amerikanischen Kapitalismus ins Benehmen gesetzt habe, folgt dem Urteil seiner der Kommunistischen Partei treu gebliebenen Freunde (Herzfelde, Heartfield, Brecht, Piscator). Ihnen mag er wohl gelegentlich Anlass geben, sich über ihn zu wundern; sie aber, die ihn gut kennen, wissen auch seinen unbändigen Witz immerhin so sehr zu schätzen, dass sie es ihm nicht allzu übelnehmen, wenn er, der fortan erklärtermaßen Unpolitische, sie als politisch unzurechnungsfähige Träumer oder Trottel verspottet. Das so in die Welt gesetzte Bild eines aus der Welt zurückgezogenen Eigenbrötlers, in dem sich auch Grosz selbst zuweilen gefällt (und das Anders in seinem Essay vor geraumer Zeit schon zurechtrückt), wird weiterhin brav herumgezeigt: „seine mehrfach eingestandene Menschenverachtung, sein ausgeprägter Individualismus und Pessimismus",[25] all das kann kein Mensch gutheißen, der es gut mit den Menschen

22 Siehe M. Kay Flavell (wie Anm. 2), S. 73. Als Gelegenheitsdichter betätigt sich Grosz schon seit 1915. Er publiziert Gedichte in expressionistischem oder dadaistischem Stil, manchmal auch in der Manier volkstümlicher Trinklieder, und trägt sie selbst öffentlich vor. Siehe den von Wieland Herzfelde und Hans Marquardt herausgegebenen Band: Pass auf! Hier kommt Grosz. Bilder, Rhythmen und Gesänge – 1918. Leipzig 1981; dazu auch George Grosz: Ach knallige Welt, du Lunapark. Gesammelte Gedichte. Hrsg. v. Klaus Peter Dencker. München, Wien 1986. Die vergleichsweise wenigen Gedichte, die Grosz in der Emigration noch schreibt, widmet er Freunden, denen er sie persönlich zueignet.

23 Günther Anders: George Grosz (wie Anm. 1), S. 223.

24 So steht es in einem im Namen des Reichsführers-SS verfassten Schreiben an das Reichsministerium des Innern vom 16. Juni 1938, in dem die Ausbürgerung des seiner staatsbürgerlichen Rechte ohnehin seit 1933 schon beraubten „Georg Gross" beantragt wird (Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes, Berlin, R 99684, Nr. 6477).

25 So exemplarisch Ulrich Faure: Im Knotenpunkt des Weltverkehrs. Herzfelde, Heartfield, Grosz und der Malik-Verlag, 1916 – 1947. Berlin 1992, S. 331.

meint. Und es stimmt ja auch: „Bin ja leider Gottes kein Trompeter", bekennt Grosz.[26] Den „idealistischen Zimmt des I9 [sic] Jahrhunderts mit Fortschrittspauke"[27] mag er sich nicht mehr schmecken lassen. Wie nur wenige seiner Zeitgenossen, am wenigsten seine Genossen, sieht er die katastrophale Niederlage heraufziehen, die schließlich nicht allein der Arbeiterbewegung und ihrem Traum einer in Vernunft herzustellenden Freiheit ein Ende bereitet. Europa, das seit Jahrhunderten die Welt beherrscht, sieht dem nunmehr schon zweiten Untergang binnen dreier Jahrzehnte entgegen, und das mancherorts mit donnernder Begeisterung.

Was andererseits in der Sowjetunion vorgeht, ist Grosz schon seit seiner Reise nach Russland im Jahr 1922 nicht mehr geheuer. Auch das Gebaren der deutschen Kommunisten, deren Partei er bis 1924 angehört, wird ihm zusehends widerlich. „Über mich darf im Bedarfsfalle gelacht werden",[28] schreibt er; wohingegen die politischen Kader, die sich seiner Bilder im Bedarfsfalle gerne bedienen, schon die mildeste Ironie, sobald sie einmal auch die eigene Parteilinie tangiert, als feindliche Stellungnahme ahnden. Wie lächerlich sich manche ihrer im Feldwebelton verkündeten Parolen ausnehmen, spricht Grosz, wenngleich zunächst nur im Privaten, bereits in den zwanziger Jahren offen aus: „Ach wie schnell so eine marxistische Autorität gekränkt ist. ... Gut gestopfte Leberwürste, die das blanke Messer nicht leiden können – und einen Spiegel fürchten, eben wegen jenes Dummkopfes, der sie daraus angrinst. Wie unsicher im Grunde diese Ideenträger, die das bißchen Spott nicht er- und vertragen können."[29] Und zugleich nicht wahrhaben wollen, dass immer mehr Leute aus jenem Volk, dessen Interessen sie zu vertreten meinen, unterdes anderen Ideen zuneigen. Die Sommer der Jahre 1930 und 31, die er auf der Halbinsel Darß an der Ostsee verbringt, geben Grosz Gelegenheit, die Menschen im und auf dem Lande, fernab des politischen Tumults in Berlin, zu studieren. Sie seien „allesamt dumpf, stur, unfreundlich und klatschsüchtig und last not least: politisch ganz ganz rechts. Man sieht überhaupt nur Schwarz-Weiß-Rot."[30]

Schon bevor er 1931 im Sommer an die See fährt, erhält Grosz eine Einladung der New Yorker Art Students League, die ihn für einige Monate als Dozenten verpflichten möchte; eine Zusammenarbeit scheitert vorerst an dem von ihm gewünschten Honorar. Die nächste Einladung, die er im Frühjahr 1932 bekommt, nimmt er an. Im Herbst kehrt er für nur kurze Zeit noch einmal zurück nach Berlin. Sein Entschluss, dieses Land zu verlassen, steht bereits fest. Anfang des Jahres 1933 emigriert er mit seiner Frau Eva nach New York, das sie am 23. Januar erreichen. Eine Woche später wird Hitler zum Reichskanzler ernannt, tags darauf, am 31. Januar, Grosz' eben verlassene Wohnung und sein Atelier durchsucht. – „Ja, Wiz, ich hatte wirklich ein – wie soll ich sagen – ‚instinktives' Schwein".[31]

26 An Hermann Borchardt, August 1935.
27 An Hermann Borchardt, 17. Oktober 1935.
28 An Otto Schmalhausen, 1927. Briefe (wie Anm. 3), S. 104.
29 Ebd. S. 102.
30 An Eduard Plietzsch, 23. August 1931. Ebd. S. 124.
31 An Wieland Herzfelde, 6. Juni 1933. Ebd. S. 174.

„Auch ich bin ein Überlebender", erklärt er viele Jahre später seinem alten Mäzen Henri, genannt Sally, Falk, der selbst schon in den zwanziger Jahren nach Südfrankreich übersiedelt ist und dort den Krieg sowohl wie das Regime der Kollaborateure überlebt hat. „Es war ein schieres Glück für mich, daß ich Deutschland noch kurz vor Toresschluß verließ – wer weiß, ob ich die Demütigungen und Quälereien, die mir geblüht hätten, hätte überleben können. ... In Deutschland war Hitlermann im unaufhaltbaren Aufstiege. ... Ich, ein bißchen ‚begabt' als ‚Seher', hatte [mich] schon entschlossen, für immer nach Amerika zu gehen. Nur noch einmal zurück um alles zu regeln, Familie hatte ich, zwei Söhnchen auch, hatte mich innerlich schon vorbereitet, diesem unglücklichen Lande, aus dem ich nun mal stamme, Lebewohl zu sagen für immer."[32]

Wenn auch Grosz schon lange kein so großes Vertrauen mehr in die Kräfte der Arbeiterbewegung setzt wie der von ihm sehr geschätzte Brecht, der „Paradoxemacher"[33], der sich 1932 noch ein Haus am Ammersee kauft, bleibt ihm dennoch „unbegreiflich, warum diese Millionen Kommunisten einfach glatt versagten??? und Hitler sich einfach fett an die Krippe setzen konnte." Dies schreibt er seinem alten Freund und Förderer Felix Weil am 15. März 1933. „Nun, die III. Internationale wird uns da ja auch wieder, wie immer, wenn der Porzellanladen in Trümmer gegangen, die treffende Analysierung servieren."[34] Borchardt gegenüber wird er noch etwas deutlicher: „doll ... wie sang- und klanglos diese ganze riesige Organisationsseifenblase ... zerplatzte. Ein Koloss auf tönernen Füssen wie 1914. ... Nun gibt es bald den herrlichen Dreibund Stalin-Hitlermann-Mussolini ... So schliesst sich der Kreis. 1848 ist längst vorbei!"[35]

Eines der ersten, wenn man es so nennen möchte: antifaschistischen Werke, die Grosz in Amerika hervorbringt, umfasst einige Tusche- und Federzeichnungen sowie ein Aquarellgemälde mit dem Titel *A Writer is He!* (1934).[36] Dargestellt wird, was die visuelle Darstellung allein jedoch nicht explizit anzeigt, die Tortur des im selben Jahr im Konzentrationslager Oranienburg zu Tode gequälten Erich Mühsam. Der Stil der Zeichnungen hat sich von den Karikaturen der frühen Weimarer Republik noch nicht gar so weit entfernt, wiewohl Anders auch hier recht behielte mit seiner Feststellung des gravierenden Unterschieds in der Gestaltung einerseits des Opfers, andererseits der Täter. Das farbige (meistenteils graue) Gemälde spätestens zeigt schon etwas von der weiteren Entwicklung an; man vergleiche den Schäferhund hier mit all den recht drolligen Hündchen, die in Grosz' früheren Zeichnungen die Straßen durchqueren. Der Titel dieses Werks verrät nebenbei aber noch etwas ganz anderes: dass nämlich Grosz, seit er nur noch Künstler und nicht mehr Karikaturist und Propagandist sein will, sich selbst insgeheim als Schriftsteller engagiert – nur besteht sein auf diesem

32 An Henri Falk, 19. August 1949. Ebd. S. 437.
33 An Wieland Herzfelde, 30. Juni 1934. Ebd. S. 199.
34 Ebd. S. 167.
35 An Hermann Borchardt, 3. Mai 1934. (Die Pünktchen, ohne eckige Klammern, setzt Grosz selbst.)
36 Siehe George Grosz: Die Jahre in Amerika (wie Anm. 15), S. 74 – 77.

Gebiet geschaffenes Werk in der Hauptsache aus Briefen, die er meist im Zustand einer mindestens leichten „Angesäuseltheit“[37] verfasst und dabei noch nicht an eine Nachwelt denkt, die sie dereinst in aller Ruhe lesen wird.

Briefe schreibt Grosz freilich auch früher schon. „Du weißt, ich führe kein Tagebuch“, vertraut er einem seiner ältesten Freunde an: „erscheint mir ein Erlebnis aufzeichnungswürdig, schreib ich’s meinen Kumpanen!“[38] Doch als eine Art Tagebuch, dessen Blätter er Tag für Tag expediert, bekommen seine Briefe aus der Emigration erst größtes Gewicht. Dies nicht nur, weil das nun zuhauf beschriebene Papier auch physikalisch schwerer wiegt als die paar Briefe und Postkarten, die er vordem aus Frankreich oder von der Ostsee nach Berlin schickt. (Das ließe sich sogar genau messen, denn Grosz hat seine Korrespondenz, erhaltene Post sowohl wie Durchschläge der von ihm selbst mit der Maschine getippten Briefe, sorgfältig archiviert.) Die meisten seiner Freunde leben in weiter Ferne, und es ist ihm ein wahrhaftig herzliches Bedürfnis, ihnen zu schreiben und von ihnen zu lesen; was sich keineswegs von selbst versteht, heute ohnehin nicht, doch auch damals unter den Bedingungen der Emigration nicht. In der Einsamkeit, in der Grosz sich befindet, nicht nur in Bezug auf die Politik, von der er sich in Gesellschaft tunlichst fernhält, sondern auch unter den in New York dicht gedrängten Künstlern, entwickelt er einen verblüffenden politischen Scharfsinn. Da spricht sich einer aus, der keine Rücksicht auf Überzeugungen oder Verpflichtungen nimmt und dem die weihevolle Beschwörung von Kultur und Humanität ebenso zuwider ist wie der Konformismus der Freunde der Sowjetunion. Der Realist, der er als Maler und Zeichner ist, ist Grosz auch als Schreiber; wobei er sich gern „als betrunkenen Seiltänzer verkleidet. … Ich liebe slapstick-Gespräche und ‚Durch-den-Hut-Sprechen‘“.[39] Die ihn als Künstler auszeichnende Gabe der genauen Beobachtung und der ebenso aufrichtigen Darstellung, die wohlmeinende Schriftsteller sich spätestens versagen, sobald sie das eigene Versagen zu beschreiben hätten, geht ihm selbst in vernebeltem Zustand nicht völlig verloren.

Apropos, in einem undatierten Brief an Hans Sahl schreibt er: „ja der Katzenjammer ist ziemlich gross, man muss viele saure Heringe essen und maechtig viel Pilsner dazu, und vielleicht ueber 20 Schnaepse.“[40] Allzu lustvoll muss man sich das allerdings nicht vorstellen. Grosz selbst spricht von „der langsam betriebenen Selbstmörderei des Trinkens, damit die Idiotie des ganzen Lebens so schön sich verwische, wie ein Bild von Carrière“.[41] Als er in seinen letzten Lebensjahren damit aufhört, oder zumindest versucht, es auf einige wie immer passende Gelegenheiten zu beschränken, stellt er fest: „Wenn man nicht ‚trinkt‘, wirken die Menschen kolossal ‚real‘, nämlich ebenso einsam … sonst

37 An Otto Schmalhausen, 8. April 1924. Briefe (wie Anm. 3), S. 84.
38 An Otto Schmalhausen, 29. April 1918. Ebd. S. 66.
39 An Otto Schmalhausen, 8. Juni 1957. Ebd. S. 505.
40 George Grosz, Hans Sahl: So long mit Händedruck. Briefe und Dokumente. Hrsg. v. Karl Riha. Hamburg 1993, S. 51.
41 An Wieland Herzfelde, 23. April 1945. Briefe (wie Anm. 3), S. 350.

(trinkend) hörte man ja niemals zu, und schwadronierte monologisierend drauflos".[42]

Genau deshalb, heißt es in etwas dezenteren Worten bei Jean Améry, gebe der Brief „Gelegenheit zur Selbst-Konstitution."[43] Dazu liefern die noch in ihrer Verbitterung furios komischen Briefe, die Grosz in sehr eigenwilliger Ortho- und Typographie und wohl auch in einer eigenen Adaption der *écriture automatique* niedertippt, höchst anschauliches Material. Umgekehrt gibt der Brief dieser Art Literatur eine geeignete, wenn nicht die einzig mögliche äußere Form. Als persönliche Mitteilung ist er, wie Grosz sagen würde, zudem ganz unidealistisch. Im Unterschied zu einem publizierten Text erhebt ein Brief keinen Anspruch auf etwaige politische Wirkung. Deren Versprechen diene an erster Stelle nur der moralischen Erbauung der Autoren selbst und vielleicht einiger ihrer darauf erpichten Leser. „Revolution wird überhaupt nicht von Dichtern, Poeten oder Malern oder so gemacht."[44]

Von seiner kindlichen Begeisterung für Amerika legt Grosz, der „ja immer schon so ein halber Yankee"[45] gewesen sei, freigiebig Zeugnis ab. Doch naiv, oder gar kindisch, wie häufig behauptet, ist er auch in dieser Beziehung keineswegs. Manchmal, schreibt er, ertappe er sich „bei der ‚pragmatischen', sehr amerikanischen, falschen Auffassung: was Erfolg hat, ist GUT – was Mißerfolg hat, SCHLECHT ... ich bin ja auch kein so besonderer Erfolg. Sieben Jahre vertan mit dem Unterrichten von Zeitstehlern und Dilettanten, alten weißhaarigen Damen und Debutantinnen mit mink coats und eigenem Chauffeur. Hie und da was verkauft – gerade so decent living gemacht, wie man hier sagt – aber mehr auch nicht. Wie viele Schläge ins Wasser! ... kaum Sicherheit – und niemals ‚richtiges' großes Geld."[46] Viele der Gäste, die er in seinem Haus auf Long Island üppig bewirtet, verwechseln seine Großzügigkeit mit einem Wohlstand, den er sich als Künstler und Kunstlehrer niemals zu erwerben vermag. Ohne die monatliche Unterstützung Felix Weils – der mit seinem vom Vater ererbten Geld 1923 das Frankfurter Institut für Sozialforschung stiftet und damit die Entwicklung einer Kritischen Theorie materiell erst ermöglicht – wäre Grosz selbst zu einem „decent living" kaum in der Lage, zumal man sein in Deutschland zurückgelassenes Vermögen bald beschlagnahmt. Er lebe, ohne dass er sich darüber beklagen wolle, „von der Hand in den Mund. ... genau wie Rembrandt", den die Bourgeoisie habe verhungern lassen. Auch „die amerikanische Burrschuhassie ist sehr, sehr grausam, kümmert sich den Deubel um Kunst. Man sehnt sich direkt nach einem wohlgefütterten dicken Kommissarpelz ... und einem Orjanisazzjonsposten. Hier muss man ran, werter Freund, keiner verschenkt was ... die Konkurrenz ist ungeheuer und nicht ‚gerecht' geregelt. ... Amerika ist ein schönes grosses Land."[47] Von dem übri-

42 An Otto Schmalhausen, 4. November 1955. Ebd. S. 495.

43 Jean Améry: Der verlorene Brief. Vom Niedergang einer Ausdrucksform des Humanen. Ders.: Briefe (Werke, Band 8). Hrsg. v. Gerhard Scheit. Stuttgart 2007, S. 15.

44 An Otto und Lotte Schmalhausen, 6. Mai 1946. Briefe (wie Anm. 3), S. 371.

45 An Hermann Borchardt, 19. Januar 1934.

46 An Rudolf und Annot Jacobi, 8. Januar 1943. Briefe (wie Anm. 3), S. 312.

47 An Hermann Borchardt, 13. Dezember 1935.

gens Grosz, als er dies schreibt, noch kaum mehr gesehen hat als Manhattan und die Vorortbahn nach Bayside (heute ein Teil von Queens).

Was er selbst aus großer Distanz sehr genau wahrnimmt, ist der unermesslich tiefe Abgrund, auf den andererseits Europa zusteuert: „Hatte neulich Lunch mit Thomas Mann, Bruder vom Don Quichoteheinrich, na war ganz interessant. ... Tom ist fürs bookschreiben gemacht, aber nicht für Berufsrevolutionäre Politik. Er meinte Hitlermann würde nicht mehr lange oben bleiben. Ich glaube er bleibt länger als viele annehmen ... getragen von der Liebe der deutschen Untertanen, der Schwerindustrie, der glorreichen Armee und der tüchtigen Gestapo."[48] Auf die geistigen Traditionen, mit denen die fürs Gute und Schöne trommelnden Intellektuellen hausieren gehen, sei ebensowenig Verlass wie auf politische Utopien, deren weitere Verwirklichung nach den Plänen des sowjetischen Kasernenkommunismus man auch keinem mehr wünschen möchte. „Ach Wiz", erklärt er seinem Freund Herzfelde, der weiterhin an die Komintern und den von ihr geweissagten proletarischen Widerstand in Deutschland glaubt, „neuere Psychologien geben uns ja einen so netten Einblick in unser Geltungsbedürfnis, und manch einer von uns wäre glücklich, mit benageltem Militärstiebel [recte: -stiefel] seine Komplexe loszuwerden." Hitler sei „der vergötterte Liebling seines Volks. Ebenso sieht man auf der anderen Seite – auf der Seite des siegreichen Proletariats – einen Kult mit Feldwebelvisagen von selber Scheußlichkeit wie die der Preußen – hier wie dort der ewige Traum vom besseren Übermorgen – inzwischen Lawinen von Elend und Lüge (auch gut gemeinter). Nein, bitte keinen Glauben mehr an all das! ... Laß uns Zweifel säen – nur Zweifel – keinen ‚proletarischen' Optimismus."[49]

Von den Kommunisten in Deutschland, sofern sie nicht schon verhaftet oder ermordet und nicht untergetaucht oder wie die meisten ihrer obersten Kader geflüchtet sind, verspricht Grosz sich nichts, nicht einmal hypothetisch: „Deutschland wird immer das Land straffer ‚Manneszucht' sein – ob Hitlerisch oder Thälmannsch ... Und dann läßt sich das ganze ‚geistige' Gesindel gleichschalten, daß es nur so knallt. Alles Feldwebelnaturen ... No, da ist, grob gesagt, mir diese einfache barbarische Religion des Geldes lieber: Daumen im Westenausschnitt und kräftig zischend auf den Asphalt gespuckt. Großartig, wie der ganze Menschenverbesserungsrummel vor einer Sergeantenschnauze krepierte".[50]

48 An Ulrich Becher, 17. August 1934. Ulrich Becher, George Grosz: Flaschenpost. Geschichte einer Freundschaft. Hrsg. von Uwe Naumann und Michael Töteberg. Basel 1989, S. 57. In seiner Autobiographie, wo er diese Zusammenkunft auf den Sommer 1933 datiert, schreibt er darüber: „Thomas Mann vertrat die Auffassung, Hitler könne sich unmöglich länger als höchstens sechs Monate an der Macht halten, eine Auffassung, die er allerdings mit einer ganzen Reihe sehr gut informierter Menschen teilte. ... Hitler schien mir – und ich sprach das offen aus – der Deutschen würdig, die sich ihn erwählt. Und obwohl einer neben mir saß, wollte ich auch von den sogenannten ‚besseren Deutschen' nichts mehr wissen. Ich ergoß die Flut meines Hohns über Freund und Feind; ich war in einer Scheiterhaufenstimmung". George Grosz: Ein kleines Ja und ein großes Nein. Sein Leben von ihm selbst erzählt. Frankfurt am Main 2009, S. 334 f.

49 An Wieland Herzfelde, 6. Juni 1933. Briefe (wie Anm. 3), S. 176.

50 An Max Herrmann-Neiße, 12. Mai 1934. Ebd. S. 196.

Borchardt, „jüdischer Staatsbürger deutschen Glaubens“[51], der im Frühjahr 1933 ins Exil zunächst nach Paris geht, solle es ebenfalls lieber in Amerika versuchen, ermuntert ihn Grosz: „Wenn Du Dich noch elastisch genug fühlst, noch einmal von vorne anzufangen ... dies ist Dein Land. Und Du und Deine Kinder werden es, darüber gibt es garnicht zu diskutieren, besser und ‚sicherer‘ haben als dort drüben im Scheisseuropa. In Deutschland seid ihr doch für die nächsten zwanzig Jahre Bürger zweiter Klasse. Und in der französischen Kleinrentnerluft wirst Du nie heimisch. Man kann Amerikaner werden ... aber nie Franzose!!!!!! ..... So nett das Land für Touristen auch ist ... dies hier ist ein Land für Einwanderer. Es ist im Aufbau und Ausbau .... es ist noch lange nicht am Ende ... Mir geht es auch nicht etwa so haushoch ... aber wie froh bin ich ... dem schauderhaften ‚politischen‘ Mief entronnen zu sein. Diesem ekelhaften Pessimismus, dieser Hoffnungslosigkeit ... die sich dann als neuer militärischer Optimismus drapiert. ... Die Heinezeit ist lange vorbei ... raus da aus Paris! .... lass die ‚linken‘ Literaten da ruhig rumhocken. ... ein Mann wie Du gehört da nicht hin. Praktisch: ich werde also sofort sehen was für Dich zu unternehmen ist ...“[52] – „Europa“, schreibt er nach einem vorläufig letzten Besuch dieses Kontinents im Sommer 1935, „hat mich sehr enttäuscht! Paris ist ein lächerlich verramschtes altes Plüschsofa. Essen scheusslich saucig und die Intellektuellen Don Quichotes! No Hans, nach Amerika ... möchte man nur noch in Amerika leben. ... nirgends woanders. All diese Mittelmässigkeiten, die heutzutage mehr oder weniger geschickt ‚eisern‘ regieren! no, no.“ Er selbst übrigens sei „nachwievor reiner Judenknecht“[53], erwähnt er zum Schluss – und meint damit vielleicht nicht nur das von ferne auch gegen ihn angestimmte Getöse in Deutschland, von dem Eva Grosz ihm nach einer Reise zu ihrer Familie berichtet.

Ganz anders drückt er sich gegenüber seiner Tante aus, die ebenfalls noch in Deutschland lebt, oder vielmehr leben darf und muss: denn zum einen ist sie anstandslos ‚arisch‘ und politisch unauffällig, zum andern zu alt, um das Land unter hohem Risiko zu verlassen. Kurz nach dem Münchner Abkommen vom September 1938 verrät ihr Grosz, was er als nächstes erwartet: „fein, Hitler, Euer genialer Führer, bekommt, was er will; nun bekommt er das tausendjährige deutsche lang erträumte Reich – und den tausendjährigen Frieden; die Juden und die Freimaurer sind geschlagen ... Der nächste Schritt, den wir Hitlerbewunderer voraussehen, ist die totale Verständigung mit Rußland ... Hitler ist wohl der größte lebende Staatsmann. ... Europa wird natürlich faschistisch ... Wir verehren ihn alle unermeßlich!“[54]

Derselben Tante schreibt er wenige Jahre nach dem Ende des Dritten Reichs, er habe neulich ein paar Briefe, ehe er sie zerriss, noch einmal gelesen: „was für eine Verbohrtheit, was für ein dummer Rassenstolz, was für ein widerlicher Antisemitismus – ja, haha, nun

51 So nennt ihn Grosz in einem Brief vom 23. März 1933.
52 An Hermann Borchardt, 3. Mai 1933.
53 An Hermann Borchardt, August 1935.
54 An Elisabeth Lindner, 5. Oktober 1938. Briefe (wie Anm. 3), S. 275.

sind alles die Russen gewesen. Die Briefe waren von sogenannten Verwandten und Freunden. Ja, nun ist alles vergessen. Mensch Tali, wie das dem Führer zujubelte .... Mir kommt's, pardon, hoch, wenn ich heute so viele scheinheilige ‚unschuldige' Briefe lese. ... Nee, ich mag die Deutschen nicht mehr, nicht mehr das unselige Volk, aus dessen Tiefe ich herstamme, es ist tot für mich und ich mag's nicht mehr wiedersehen." Und die, die nun endlich einmal „still sein sollten", gebärdeten sich „schon wieder arrogant und ‚deutsch'".[55] Ähnliche Eigenschaften entdeckt Grosz auch noch bei denjenigen, die als prospektive Opfer der Nazis ihr Land haben verlassen müssen und sich im Exil als Vertreter eines anderen, besseren Deutschlands empfehlen. „Mit Emigranten verkehre ich nicht", sagt er (was natürlich nicht stimmt, denn er selbst lädt sie regelmäßig zu sich ein), „sentimental, die meisten, und Amerikahasser ... Es wäre noch einigermaßen erfrischend gewesen, wenn die Nazibrüder nun wirklich all den Kulturplunder verbrannt hätten – eben wie richtige Barbaren. Aber sie machen ja ein solches Kulturgeseiche und Dichterrummel, daß einem allein davon schon kotzübel wird".[56] In solchen Ausbrüchen kommen allemal klügere Gedanken zutage als in Reden, wie sie im selben Jahr, 1935, beim Internationalen Schriftstellerkongress zur Verteidigung der Kultur in Paris gehalten werden.

Über den alten Republikaner Sénécal, der inzwischen eine Fabrik beaufsichtigt, heißt es bei Flaubert: „Als Mann der Theorie schätzte er nur die Massen und zeigte sich dem Einzelnen gegenüber unerbittlich."[57] Grosz, dem darum seine alten Genossen Individualismus nachsagen, hält es genau andersherum. Noch Jahre zuvor in Deutschland, als der von ihm als *Mann mit Glasauge* porträtierte Architekt und Dada-Dichter John Förste an Lungentuberkulose erkrankt, bittet er sie um Hilfe. Er selbst habe ihm „10 Dollars geschickt" und bei dieser Gelegenheit auch einige „Kommunisten" (von ihm in Anführungszeichen gesetzt) „an ihre, Gott verdamm mich: Bruderpflichten erinnert. Was sind das alles für Phrasöre – wenn mal wirklich so ein armer lebensuntüchtiger Schächer daliegt, dann rührt sich kein Mensch. Sitzen aber Abend für Abend an ihren Stammtischen und klagen die rohe brutale Ausbeutung an. ‚Herz' verpöntes Wort. ‚Ich lehne det Mitjefühl ab, Jenosse, als Komm'nist bin ick Anhänga von eene wissenschaftliche Weltanschauung, und die hat bewies'n, det Filantrofie kontarevolutionär is – nuha det vereinichte intanatzionale Politariat kann in Soholihidaharitähäät mit den untadrickten Kolonijalsklafen -- --' so reden sie doch stets auf ihren Kongressen und Morgenfeiern."[58] Über sich selbst sagt er einmal, noch ehe er der Partei beitritt, er sei „zur Zeit vornehmster Individualist."[59] Und zwar insbesondere gegenüber Einzelnen, die solcher Vornehmheit unmittelbar bedürfen. Auch Hermann Borchardt und Walter Mehring wird diese „mehrfach eingestandene Menschenverachtung"[60] ganz einfach zugutekommen.

55 An Elisabeth Lindner, 17. März 1949. Ebd. S. 428.
56 An Erwin Piscator, 6. Januar 1935. Ebd. S. 209.
57 Gustave Flaubert: Die Erziehung der Gefühle. Berlin, Weimar 1982, S. 212.
58 An Otto Schmalhausen, September 1927. Briefe (wie Anm. 3), S. 107 f.
59 An Robert Bell, 1916/17. Ebd. S. 45.
60 Siehe Anm. 24.

„Nun, ich bin ja kein wissenschaftlicher ‚klarer' Marxist", räumt er ein, „kann mir also kein ‚klares' Bild machen – mein Bild ist düster, trübe, und der Himmel ist schwarz (‚weeßte, det is kleenbürjalich, is det – hat'n kleenbürjalich'n Angstkomplex, hatt'a – weeßte, det wiss'n wa heute allet – analysiern'n – det mußte analysier'n – mußte det – bei uns der Bezirksleita hat jesacht – faschistisch is det...'[])."[61] Die in grob verfeinertem Tucholsky-Stil wiedergegebene Berliner Mundart bleibt dem Jargon vorbehalten, in dem die Genossen einem kumpelhaft zureden und in Wahrheit drohen. Eine der feinsten Darbietungen dieser Art findet sich in einem kurzen Bericht über Kafka, dessen Roman *Amerika* Grosz soeben gelesen hat: „den neuen proletarischen Realisten mit ihrem Hurraoptimismus und Technikgesinge darf mans kaum in die Hand geben. Kafka hätte sicherlich ... auf jenem herrlichen Litteraturkongress [dem Ersten Allunionskongress der Sowjetschriftsteller 1934] die Note: ‚unbrauchbar für den Aufbau' bekommen. (ist eehm, weesste, Jenosse, so'n alter mistisch vaseuchta schwer uffn Kopp jehauna Judd ... det woll'n wa heitzetache janichte nischt mitze tun ze haam ... watt wa brauch'n is eehm in' jesunda Jeist, der wo mit hilft uffzebaun beis jrosse Werk det Poletariarschen Staats, det is et) Naja, ein Lokomotivführer war ja nun der gute alte Kafka nicht."[62]

Kaum in die Hand geben, wie Grosz sagt, dürfte man etwelchen Leuten wohl auch manche seiner Briefe: weder die hart pornographischen an Eva Grosz, die „süße üppige Ficksau",[63] noch solche, in denen von „Negern" die Rede ist, die auch nicht anders seien als die Weißen (tatsächlich ist Grosz, im Gegensatz zu professionellen ‚Antirassisten', da ganz farbenblind). Wer weiß, vielleicht wird demnächst eine korrigierte Neuausgabe besorgt. Zumal in der Schweiz möge man dann bitte darauf achten, auch solche Diskriminierungen zu retouchieren, wie sie Grosz einem eben dorthin übersiedelten Freund hinterherwirft: „wenn ich diese scheusslichen Schweizer Postkarten schon sehe möchte ich kotzen über diese schauderhafte Niedlichkeit ... nay, da ziehe ich die air-conditioned Nightmare vor ... I hate Europe .... Scheissvölker, Postkartenvölker ohne die Grazie der USA .... (kolossal leicht, auf USA zu schimpfen) viel schwerer auf dies lausige Europa zu schimpfen ... let them go to hell anyway".[64]

Und doch kehrt er selbst einmal hierher zurück, sei es aus den eingangs angedeuteten praktischen Gründen oder auch aus sonst behutsam unterdrücktem Heimweh. Während „die ehemaligen Obernazis ganz schöne Entschädigungen"[65] bekommen, werden ehemals Verjagte schön wiedereingebürgert. Beste Aussichten also. Im übrigen seien die Deutschen so geblieben, wie sie waren: „Sie lachen nicht zurück. Wanderer, wenn ich

61 An Wieland Herzfelde, 30. Juni 1934. Briefe (wie Anm. 3), S. 199.
62 An Hermann Borchardt, August 1935.
63 Grosz' durchaus traditionelle Auffassung sowohl der Geschlechterbeziehungen als auch der Frau als Objekt der Darstellung in seinen Werken beschreibt M. Kay Flavell (wie Anm. 2), S. 42–46.
64 An Ulrich Becher, Juli 1948. Flaschenpost (wie Anm. 47), S. 273.
65 An Herbert Fiedler, 25. Mai 1957. Briefe (wie Anm. 3), S. 503.

Dich begrüße, warum solltest Du nicht lächeln? No – viel sogenannter tierischer Ernst … keinerlei double-talk."[66]

Im Laufe der 1950er Jahre, ehe er sich dazu herbeilässt, nach Deutschland überzusiedeln, reist er häufiger als Gast her, mal aus persönlicher Neugierde, mal um einer Einladung etwa eines Verlags nachzukommen. 1952, beim ersten Besuch seit 1935, mutet es ihm noch höchst seltsam an, „das eigene Land zu sehen (wo ich geboren wurde) nach so langer Zeit in den Staaten. Nicht viel übriggeblieben – außer alten Erinnerungen: Freunde verschwanden, Häuser verschwanden – alles etwas traurig, muß ich sagen. Ja, ich habe den Kontakt verloren, es scheint mir alles ganz ‚fremd'".[67] Kaum anders der Eindruck zwei Jahre später, als er „einsamer denn je auf einer Bank am leicht amerikanisch gewordenen Kurfürstendamm saß und auf ganz fremde Menschen schaute. …Nachher wollte ich auch kaum jemanden sehen – spukhaft und wie in einem ‚Traum' befangen kamen mir meine ehemaligen Landsleute vor. Vorbei und weg."[68]

Recht bald allerdings weicht die Befremdung, wenn nicht schlicht der Gewohnheit, einer unvermeidlich noch vorhandenen Nähe, die sich anscheinend immer leichter ertragen lässt; solange man, wie Grosz, ironisch beiseite tritt. „Das Leben hier ist fröhlich, langsamer & unängstlicher. Man hat das Gefühl, dasz von 100 Berlinern 101 Pensionäre sind", schreibt er dem einstweilen noch in New York lebenden Hans Sahl.[69] „Berlin W. ist sehr anregend und als Safari betrachtet lohnend, es hat sich nichts verändert, immer noch kucken Leute mit Kissen unter den Ellbogen aus dem Fenster und im Hofe hört man immer noch fröhliches Teppichklopfen".[70] Und „allüberall die gute Konformität. Zelten, frühmorgens raus, Freiübungen, Mensch André antreten, Wasserholen, zum Kaffeemachen – na, und die aufgestellten sogenannten Sehenswürdigkeiten".[71] Nur das Städtchen Stolp in Pommern, wo er aufgewachsen ist – das jetzt Słupsk heißt und in Polen liegt –, bekommt er nicht zu sehen. „Sentimentalität eines alten Mannes … Aber sonst, Scheißeuropa für mich. Wenn auch mein amerikanischer Traum 'ne Seifenblase war, schön geschillert hat se doch".[72]

66 An Ernest und Hertha Ashton, 9. August 1954. Ebd. S. 484.

67 An Priscilla Henderson, 2. April 1952. Ebd. S. 456.

68 An Henri und Adele Falk, 1. April 1954. Ebd. S. 475 f. In diesem Brief berichtet er auch von einer Reise nach Italien: „Die ganze Mittelmeerküste von Viarreggio bis Genua so 'ne Art Europäisches Coney Island. Aber etwas, was zu der grandiosen Vulgarität Amerikas (nur eine Facette natürlich) gehört und auch hierher paßt, wirkt dort unpassend und verstimmend. Ich fand, daß diesmal Amerika den Krieg ‚gewann' (keiner gewinnt natürlich). Was ich meine ist: drüben imitieren sie allüberall gewisse kommerzielle Züge dieses kommerziellen Landes. Sie überdecken damit eine Originalität und vielleicht Schönheit, die sie einmal hatten. Die Mandoline eignet sich nicht gut zum Jazz, und einen californischen Eispalast sehe ich lieber in Santa Monica oder Los Angeles als am Strande nahe Ronchi."

69 An Hans Sahl, 1. Juli 1959. So long mit Händedruck (wie Anm. 40), S. 123 f.

70 An Eugene und Marie Louise Garbaty, 5. Dezember 1958. Briefe (wie Anm. 3), S. 522.

71 An André und Lois Grotewold, 14. März 1958. Ebd. S. 514.

72 Ebd.

Gerhard Scheit

Einheit im Widerspruch

Zur Kafka-Deutung von Günther Anders und Theodor W. Adorno

I

Im Jahr 1934 hielt Günther Anders am Pariser Institut d'Études Germaniques einen Vortrag über Franz Kafka. Es war Bedingung dafür, an diesem Institut Deutschstunden für Anfänger geben zu können. Als ein eben aus Deutschland Geflüchteter suchte Anders dringend irgendeine Einkunftsquelle. Auf das Thema aber hatte er sich mit dem Institutsleiter geeinigt, für den Kafka als ein „inconnu fameux" firmierte. Von Hannah Arendt und Walter Benjamin abgesehen bestand das Publikum aus Zuhörern, die noch nie ein Wort von Kafka gelesen oder über ihn vernommen hatten, was den Vortragenden nicht daran hinderte, vor einer unmittelbar drohenden Kafka-Mode zu warnen. So charakteristisch für Anders dieses provokative Herangehen an ein Thema ist, wusste er doch ganz genau, wovon er sprach. Immerhin hatte er bei Heidegger studiert und konnte also extrapolieren, was aus der Kafka-Lektüre werden würde, sobald nur einmal Heidegger in Paris Mode geworden wäre, was dann auch nicht allzu lange auf sich warten ließ.

Um 1945 nahm sich Anders, seit einigen Jahren schon in den USA lebend, die Seiten über Kafka wieder vor und arbeitete den Text weiter aus, als sich ihm – auch hier wiederum durch Kafkas Nimbus als „inconnu fameux" – eine der sehr raren Gelegenheiten bot, etwas in Amerika zu publizieren. „Francis Kafka" galt dem Editor einer amerikanischen Kulturzeitschrift nämlich als „a must", und ein Kapitel aus der Schrift wurde damals tatsächlich in Englisch veröffentlicht. Später, als Anders bereits nach Wien übersiedelt war, zirkulierte das komplette Manuskript in verschiedenen deutschsprachigen Intellektuellenkreisen und kam zum C. H. Beck Verlag. Hier erschien es schließlich 1951 unter dem Titel *Kafka pro und contra* und wurde der erste große publizistische Erfolg des Autors, der seinen Ruhm damit in bestimmter Hinsicht also auch der Mode verdankte, vor der er selber gewarnt hatte. Solche Konstellationen geistesgeschichtlicher Ironie herzustellen, gehört zum Ingenium von Günther Anders.

II

Was nun Anders zufolge ‚für' Kafka spricht, ist gegen Heidegger gesagt. Gegen die „Pseudokonkretheit des Seinsdenkens"[1], die in der Rezeption Kafkas nach 1945 im Ungeist des „Jargons der Eigentlichkeit" (Adorno) ihre Triumphe feierte, klagt dieser Kritiker konkrete Erfahrung ein: die des verfolgten Juden. Ein beträchtlicher Teil des Kafkaschen Werks handle von ihm. Wenn Kafka aber dieses Konkrete nicht benennt, wenn er durch Reduktion und Abstraktion davon absieht, es auszumalen, dann eben keineswegs im Sinne eines Seinsbegriffs, wie er von Heidegger geprägt worden ist, sondern in dem einer Art „Versuchsanordnung".[2]

Der Begriff erinnert zwar an Brecht, doch dessen ästhetische Anleihen bei den Naturwissenschaften sind nicht gemeint. In der „Experimentalsituation", wie Kafka sie biete, sieht Anders vielmehr die Situation des vom Nationalsozialismus Verfolgten antizipiert – und in der Deutung der Texte eine Möglichkeit, sie zur Sprache zu bringen, ohne das Grauen zu verharmlosen. Was demgegenüber als Unmittelbares, als „Leben" erscheint, sei „höchstens ein Antichambrieren".[3]

Nicht die Gegenstände und Ereignisse als solche sind es, die bei Kafka beunruhigen, sie sind es nämlich in einem Maß, dass die Sprache sie gar nicht mehr zum Ausdruck bringen kann, „sondern die Tatsache, daß seine Wesen auf sie wie auf normale Gegenstände oder Ereignisse – also unerregt – reagieren. Nicht daß Gregor Samsa am Morgen als Käfer erwacht, sondern daß er darin nichts Staunenswertes sieht, diese Alltäglichkeit des Grotesken macht die Lektüre so entsetzenserregend".[4] Der Ton bleibe unscheinbar, die Beteiligung der Personen allem Superlativischen abhold. „Dieser Antisensationalismus des Tones, das Nichtannoncieren des Ungewöhnlichen, gibt diesem Ungewöhnlichen, ja oft sogar dem Entsetzlichen, eine ganz eigentümliche kleinbürgerliche Behaglichkeit."[5] Zugleich weist Anders darauf hin, dass in der literarischen Produktion der unmittelbaren Gegenwart Kafkas ‚Versuchsanordnung' nicht einfach fortgesetzt werden kann – ein ähnliches Symptom, wie es etwa zur selben Zeit Adorno fürs Komponieren als *Altern der Neuen Musik* diagnostizierte: Jene Einheit „von Grauen und Gemütlichkeit" bei Kafka habe heute „seine, den ersten Lesern als wahnsinnig anmutende, Befremdlichkeit verloren. Wir wissen alle von den ‚guten Stuben', die sich die Vernichtungslagerführer mit Polstermöbeln, Grammophonen und Nachttischlampen Wand an Wand mit den Vergasungs-Installationen eingerichtet hatten."[6]

1 Das ist der Begriff von Günther Anders, auf den sich Theodor W. Adorno ausdrücklich in seiner Heidegger-Kritik berufen hat: Wozu noch Philosophie. Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 10.2. Frankfurt am Main 1997, S. 467.

2 Günther Anders: Kafka pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen. In: Ders.: Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur. München 1984, S. 47.

3 Ebd. S. 57.

4 Ebd. S. 50.

5 Ebd. S. 51.

6 Ebd.

Kafka habe in eben „dieser Richtung vorgefühlt". Damit deutet Anders an, dass die Romane und Erzählungen streng genommen nicht die nationalsozialistische Vernichtung vorausgesehen haben, sondern, wie sie wahrgenommen wird. Denn Reduktion und Abstraktion bei Kafkas Versuchsanordnungen erlauben es von sich aus nicht, zwischen Tätern und Opfern in einem moralischen oder juristischen Sinn zu unterscheiden. Das wird insbesondere am *Prozeß*-Roman wie an der Erzählung *In der Strafkolonie* kenntlich: Sie zeigen, wie automatisch das Verfahren in Urteil und Exekution übergeht, wenn es keinen Begriff vom Recht mehr gibt, der es überhaupt ermöglicht, Opfer und Täter zu trennen. Eben darum muss in der Strafkolonie der Wortlaut des Gesetzes dem Delinquenten, der dagegen verstieß, aber das Urteil nicht kennt, von einer monströsen Maschine „auf den Leib geschrieben" werden – auf blutigste Weise, durch Verzierungen der Buchstaben noch gesteigert –, ehe sie ihn nach durchschnittlich zwölf Stunden solcher Folter mit dem großen eisernen Stachel endgültig aufspießt. Und darum ist es dem Offizier, der sich plötzlich anstelle des Hinzurichtenden der Tortur aussetzt, auch wichtiger, diese Hinrichtungs- und Foltermaschine einfach vorzuführen, als den dazu eigentlich Verurteilten zu bestrafen.

Wenn Kafkas Texte Voraussetzungen für das reibungslose Funktionieren der Vernichtungsmaschinerie wie auch des gesellschaftlichen Lebens danach deutlich machen können, dann deshalb, weil sie – was Anders in der Experimentalsituation zu fassen sucht – das Bewusstsein, dass es kein Recht gibt, zur vollkommensten Darstellung bringen. Nach Auschwitz aber – so ergibt sich auch aus der Experimentalsituation – lässt sich ein Bewusstsein vom Recht nur noch zurückgewinnen als Möglichkeit des Aufschubs, dass in der Richtung, in die Kafka vorgefühlt hatte, wieder weitergegangen wird.

Desillusionierung über einen Rechtsstaat ohne Rechtsbewusstsein gehörte ursprünglich auch zum Begriff des Engagements, wie ihn Jean-Paul Sartre konkretisieren wollte, als er über die *Situation des Schriftstellers im Jahre 1947* und noch nicht über Frantz Fanon schrieb. Auch dabei kamen Kafka und der Kafka-Mode einige Bedeutung zu. Über Kafka sei zwar alles gesagt – „daß er die Bürokratie, die Fortschritte der Krankheit, die Lage der osteuropäischen Juden, die Suche nach der unzugänglichen Transzendenz ... beschreiben wollte" –, aber es ist für Sartre ausschlaggebend, „in diesem ständig ablaufenden *Prozeß*, der jäh und schlecht endet, dessen Richter unbekannt und unerreichbar sind, in den müßigen Anstrengungen der Angeklagten, die Anklagepunkte zu erfahren, in dieser geduldig aufgebauten Verteidigung, die sich gegen den Verteidiger kehrt und zur Belastung wird", die Geschichte und „uns selbst in der Geschichte" wiederzukennen. Allerdings schließt er die Betrachtung damit, dass man Kafka nicht imitieren, ihn nicht „neu" schreiben könne: Man „musste aus seinen Büchern eine kostbare Ermutigung schöpfen und woanders weitersuchen".[7]

7 Jean-Paul Sartre: Was ist Literatur. Hrsg. v. Traugott König. Reinbek 1986, S. 175.

Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* dementierten die in dieser letzten Formulierung schon anklingende Beliebigkeit des Weitersuchens. Und auch das Kafka-Buch von Günther Anders, das ebenfalls darlegen will, warum man nicht mehr wie Kafka schreiben könne, bestreitet solche Beliebigkeit. Am deutlichsten dort, wo es poetische Desiderate präsentiert, die dann im Grunde erst Imre Kertész eingelöst hat. In dieser Hinsicht liest sich *Kafka pro und contra* wie das ästhetische Konzept für den *Roman eines Schicksallosen*. Einerseits knüpft es etwa bei Gregor Samsa in der *Verwandlung*, Josef K. im *Prozeß* und dem Landvermesser im *Schloss* an, deren Zuversicht und Vertrauen in Berufsaussichten, Vertrags- und Rechtsverhältnisse angesichts der wahnhaften Vorgänge in der Wirklichkeit sich als ebenso wahnhaft erweisen; andererseits schlägt es in der Darstellung dieser Wirklichkeit eine Konkretion vor, die in Kafkas Welt undenkbar ist. So entwickelt Anders die Idee, einen Roman über eine noch von „allen bürgerlichen Loyalitäts- und Wohlanständigkeitsregeln" selbstverständlich erfüllte Frau zu schreiben, welche „die Terrorepoche des nationalsozialistischen Deutschland mißverstehend durchlebt und ausgerüstet mit ihren, jährlich ins Bad mitgenommenen Idealen und Reiseutensilien, ins Vergasungslager fährt".[8]

III

Für Theodor W. Adorno mag die Kafka-Rezeption im postnazistischen Deutschland eine erste aufschlussreiche Demonstration dessen gewesen sein, was er dann im berühmten Buch über den *Jargon der Eigentlichkeit* auf den Begriff bringen sollte. Seine *Aufzeichnungen zu Kafka*, nur zwei Jahre nach *Kafka pro und contra* zunächst in der *Neuen Rundschau*, dann in den *Prismen* erschienen, aber genauso schon zum Teil im amerikanischen Exil konzipiert, beginnen ebenfalls mit dem Unbehagen an der „Beliebtheit Kafkas", die ihm als „das Behagen am Unbehaglichen" suspekt ist.[9] (Es verbindet überdies beide Kafka-Interpreten, dass sie wenig später gleichermaßen Unbehagen an der Beliebtheit Samuel Becketts empfanden und darauf jeweils mit Essays antworteten.) Ähnlich wie Anders sieht sich auch Adorno genötigt, angesichts einer Interpretationsweise, die Kafkas Werk „zum Auskunftsbüro der je nachdem ewigen oder heutigen Situation des Menschen erniedrigt", von Erfahrungen zu sprechen, die es kategorisch verbieten, ihn so zu interpretieren. Er beruft sich zustimmend auf Klaus Mann, der auf der Ähnlichkeit des Kafkaschen Reiches mit dem Dritten bestanden habe. So fern auch die unmittelbar politische Anspielung diesem Werk liege, sein Stoffgehalt zitiere „eher

8 Anders: Kafka (wie Anm. 2), S. 60.

9 Theodor W. Adorno: Aufzeichnungen zu Kafka. Gesammelte Schriften. Bd. 10.1. Frankfurt am Main 1997, S. 254.

den Nationalsozialismus als das verborgene Walten Gottes".[10] Im Unterschied zu Anders bezieht sich Adorno jedoch weniger auf die Situation der verfolgten Juden als auf die Analyse des „Faschismus".[11] Die „ökonomischen Tendenzen" im Zeitalter des „defekten Kapitalismus", deren Relikte Kafkas Figuren darstellten, schon ehe jene sich durchgesetzt hatten, seien ihrem Autor keineswegs so fremd gewesen, wie die hermetische Verfahrensweise vermuten lasse.

Adorno insistiert zwar auf dem Rätsel, darauf, dass jeder Satz von Kafka spreche: deute mich, und keiner es dulde. Und indirekt gibt er damit zu bedenken, dass Kafkas Prosa ebenso verfehlt, wer sie bloß als Experimentalsituation deutet. Doch auch er versucht das Rätselhafte letztlich aufzulösen, und auch er zieht die Parallele zur modernen Wissenschaft: Gerade dort, wo die behavioristische Erklärungsweise, die noch im Begriff der Versuchsanordnung mitschwingt, zur Unwahrheit wird, weil sie den historischen Prozeß im Subjekt nicht reflektiert, den sie voraussetzt, liegt die Wahrheit von Kafkas Prosa. Die Person werde, so Adorno, „aus einem Substantiellen zum bloßen Organisationsprinzip somatischer Impulse". Indem hier aber die Lehre Freuds ins Spiel kommt, wird die Negativität auch im Verhältnis der psychischen Instanzen zueinander verdeutlicht, von dem der Behaviorismus nichts weiß: Bei Freud wie bei Kafka sei „die Geltung des Beseelten ausgeschaltet", in der „Skepsis gegen das Ich" finde sich Freud sogar noch überboten. Anstelle des „Eingedenkens ans Menschliche" handle es sich um „die Probe aufs Exempel der Entmenschlichung. Ihr Druck nötigt die Subjekte zu einer gleichsam biologischen Rückbildung, wie sie den Kafkaschen Tierparabeln den Boden bereitet. Der Augenblick des Einstands aber, auf den alles bei ihm abzielt, ist der, da die Menschen dessen innewerden, daß sie kein Selbst – daß sie selbst Dinge sind."[12]

Es ist dieser Prozess der Entmenschlichung, dem Günther Anders in seinen Studien zur *Antiquiertheit des Menschen* nachgegangen ist. Wenn er darin beschreibt, wie „die Welt" der Menschen zu „Matrize" und „Phantom" wird, und in welcher Weise sie unfähig werden, der von ihnen geschaffenen „Produktewelt" gewachsen zu sein, dann geschieht es aus einem Staunen heraus, das Kafka, wie um es zu wecken, in seinen Texten sich gerade verbietet. Der Untertitel des ersten Bands der *Antiquiertheit*, der 1956 erschien, lautet nicht umsonst *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*: Mit ihm geht Anders zwar auf Distanz zur Kritischen Theorie und zur Marxschen Kritik der politischen Ökonomie, um sich einer Art Phänomenologie der Produkte zu widmen,

10 Ebd. S. 271.

11 „Im Schloß tragen die Beamten eine Spezialuniform wie die SS, die man als Paria zur Not auch sich selber zusammenflicken kann; auch die Eliten im Faschismus haben sich selber ernannt. Verhaftung ist Überfall, Gericht Gewalttat. Mit der Partei gab es für deren potentielle Opfer immerzu einen fragwürdigen, korrupten Verkehr wie mit Kafkas verrammelten Behörden; das Wort Schutzhaft hätte er erfinden können, wäre es nicht bereits während des Ersten Krieges im Schwang gewesen. Die blonde Lehrerin Gisa, wohl das einzige schöne Mädchen, grausam und tierlieb, das unverletzt, als spotte seine Härte des Kafkaschen Strudels, von ihm geschildert wird, ist aus der präadamitischen Rasse der Hitlerjungfrauen, welche die Juden hassen, längst bevor es diese gibt." Ebd. S. 272.

12 Ebd. S. 267.

als deren beide Pole das Fernsehen und die Atombombe hervortreten, stimmt aber bis zuletzt mit Adorno überein, was die Lage des Individuums betrifft. Es liest sich fast wie eine Erläuterung zu der zitierten Kafka-Deutung Adornos, wenn er hier schreibt, dass man die ‚Psychologien ohne Seele', „in denen Kategorien wie ‚Ich' oder ‚Selbst' als lächerliche metaphysische Rudimente verhöhnt wurden", lange als Verfälschungen des Menschen verhöhnt habe, und dann die Frage stellt, ob sie nicht zu ihren Unwahrheiten legitimiert seien, „weil der Mensch, den sie behandelten, eben bereits der Mensch in seiner Unwahrheit war".[13]

Aber der Ton, in dem Adorno und Anders das Staunen über diesen historischen Prozess ausdrücken, unterscheidet sie voneinander noch mehr als die Differenz in den Begriffen. Anders argumentiert in einer scheinbar ungebrochenen Tradition des Aufklärers, der sich an die *noch nicht* Mündigen wendet, obwohl er weiß, dass sie es *nicht mehr* sind. Er spricht – wie Sartre – gerne in der Ersten Person Plural, nicht nur um die Leser in sein Staunen einzubeziehen, sondern auch um sie zu ermuntern, aus der Unwahrheit, in der sie leben, herauszutreten. Genau hier schlägt auch seine Fürsprache, was Kafka betrifft, ins Gegenteil um. An der Kafka-Mode stößt ihn am meisten ab, dass man die eigene Ohnmacht genieße – ein Argument, das zunächst als Urteilsspruch über das Werk selbst so wenig wie bei vielen berühmt gewordenen literarischen Texten, man denke nur an die Werther-Mode, stichhaltig ist. Allerdings handelt es sich bei Kafkas Texten um eine ganz andere Ohnmacht als etwa bei Goethes Werther, eine, durch die Totalität überhaupt erst als objektiver Wahn denkbar und erfahrbar scheint und die sich darum in ihrer literarischen Form auf nie gesehene Weise niederschlägt. Eben deshalb rückt für Anders auch das Verhältnis zum Nationalsozialismus als Rezeptionsproblem in den Vordergrund. „Was von den deutschen Lesern der zwanziger Jahre galt, gilt mutatis mutandis von den heutigen in Frankreich: Auch sie sind stolz darauf, festzustellen, wie überlebensgroß ihre Irrelevanz dargestellt ist. Gleichzeitig fühlen sie sich bestätigt und verurteilt. Und da sie gewohnt sind, jedes Gefühl zu genießen, genießen sie als letztes auch dieses noch."[14] Eben diese von ihm verachtete Rezeptionshaltung färbt auf sein Kafkabild ab und lässt Anders mit geradezu antiästhetischem Ressentiment gegen den Schriftsteller als einen „moralisch unverwendbaren Autor"[15] argumentieren. Zwar macht er noch den Vorbehalt, „daß Kafka, wenn er Angst vor Freiheit hat, sich nicht, jedenfalls ursprünglich nicht, für Unfreiheit ausübende Herrschaftsformen einsetzt"[16], doch wirft er ihm vor, „Demut" zu predigen, und seine politische Botschaft laute: „Selbsterniedrigung".[17]

13 Günther Anders: Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. 1. München 1983, S. 129.
14 Anders: Kafka (wie Anm. 2), S. 92.
15 Ebd. S. 83.
16 Ebd. S. 68.
17 Ebd. S. 63 f.

Aus der Distanz von drei Jahrzehnten hat Anders diesen Vorwurf schließlich revidiert. Er schreibt selbstironisch zur Neuausgabe von 1982, dass er in *Kafka pro und contra* sein Urteil „auf dem Höhepunkt antifaschistischer Erregung" gefällt habe, „in einem Augenblick also, in dem es für Unsereinen kein Thema geben konnte, das außerhalb dieses Umkreises hätte liegen können", und so habe er sich eingeredet, „in Kafka einen Feind zu entdecken". weil ihm „jede Unterwürfigkeits- und Assimilationsneigung gegen den Strich ging". Ob zu Recht oder Unrecht sei ihm „K.'s Lieblingsbeschäftigung, die mit seiner angeblichen Schuld" als „eine Art von *negativem Narzißmus*, als voluptas humilitatis, als Masochismus" erschienen.[18]

So wichtig dieser spätere Hinweis auf die subjektive Motivation ist, es handelt sich doch zugleich um eine fundamentale Frage ästhetischer Formbestimmung. Während Anders in *Kafka pro und contra* von „Syntax der Unfreiheit" sprach, die jene Demut und Erniedrigung bewirke, galt Adorno die Erfahrung dieser Unfreiheit im Kunstwerk als notwendiger Durchgangspunkt, um seiner selbst mächtig zu bleiben, und ein Schriftsteller oder Komponist, der sie nicht bis zum Äußersten, bis in die Syntax hinein, sich zu eigen mache, täusche nur noch eine Freiheit vor, die es nicht mehr gebe oder noch nie gegeben habe. Gerade mit dem Anspruch, seiner mächtig zu bleiben, rekurriert aber auch Adorno auf den Freiheitsbegriff in aufklärerischer Tradition, nur dass die Freiheit im Werk selbst, wie er es versteht, nicht zu erscheinen vermag[19] – es sei denn wie eine List. Die entsprechende Passage aus seinen *Aufzeichnungen* kann als Replik auf die Kafka-Kritik von Anders gelten: „Nicht Demut hat Kafka gepredigt, sondern die erprobteste Verhaltensweise wider den Mythos empfohlen, die List. Ihm ist die einzige, schwächste, geringste Möglichkeit dessen, daß die Welt doch nicht recht behalte, die, ihr recht zu geben. Wie der Jüngste im Märchen soll man ganz unscheinbar, klein, zum wehrlosen Opfer sich machen, nicht auf dem eigenen Recht bestehen nach der Sitte der Welt, der des Tausches, welcher ohne Unterlaß das Unrecht reproduziert. Kafkas Humor wünscht die Versöhnung des Mythos durch eine Art von Mimikry. Auch darin folgt er jener Tradition von Aufklärung, die vom homerischen Mythos bis Hegel und Marx reicht, bei denen die spontane Tat, der Akt der Freiheit, gleichkommt dem Vollzug der objektiven Tendenz."[20] Die Versenkung in den Innenraum der Individuation stoße, wie Adorno in

18 Günther Anders: Einleitung. In: Ders.: Mensch ohne Welt. Schriften zur Literatur und Kunst. München 1982, S. XXXII.

19 Aber auch darin steht Adorno in einer bestimmten Tradition der Aufklärung, nämlich der Kantischen, soweit diese sich auf das Judentum zu berufen versteht: „Vielleicht gibt es keine erhabenere Stelle im Gesetzbuche der Juden, als das Gebot: Du sollst dir kein Bildnis machen noch irgend ein Gleichnis, weder dessen was im Himmel, noch auf der Erden, noch unter der Erden usw. ... Diese reine, seelenerhebende bloß negative Darstellung der Sittlichkeit bringt dagegen keine Gefahr der *Schwärmerei, welche ein Wahn ist, über alle Grenze der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen*, d. i. nach Grundsätzen träumen (mit Vernunft rasen) zu wollen; eben darum, weil die Darstellung bei jener bloß negativ ist. Denn *die Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit* schneidet aller positiven Darstellung gänzlich den Weg ab ..." Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. Werke. Hrsg. v. Weischedel. Bd. 10. Frankfurt am Main 1974, S. 201 f.

20 Adorno: Aufzeichnungen (wie Anm. 9), S. 284 f.

Anspielung auf die *Dialektik der Aufklärung* schreibt, „aufs Prinzip der Individuation, jenes sich selbst Setzen, das die Philosophie sanktionierte, den mythischen Trotz. Wiedergutmachung wird gesucht, indem das Subjekt ihn fahren läßt. Kafka verherrlicht nicht die Welt durch Unterordnung, er widerstrebt ihr durch Gewaltlosigkeit. Vor dieser muß die Macht sich als das bekennen, was sie ist, und darauf allein baut er. Dem eigenen Spiegelbild soll der Mythos erliegen."[21] Das ist zugleich das Programm der Kritischen Theorie wie Adorno sie verstanden wissen will, und es könnte – rückbezogen auf die Situation des Schreibenden und im Hinblick auf Kafkas eigene berufliche Situation – sogar als Maxime eines Intellektuellenlebens aufgefasst werden. Wenn Anders das Professorendasein Adornos als das eines „surrealistischen Geheimrats" verspottete[22] (mit ähnlicher Ranküne schrieb bekanntlich Georg Lukács 1962 – freilich nicht wie Anders in einem Privatbrief, sondern im neuen Vorwort zur *Theorie des Romans* – vom „Grand Hotel Abgrund", in das Adorno eingezogen sei; Wolfgang Pohrt hingegen sprach unumwunden affirmativ vom „Staatsfeind auf dem Lehrstuhl"), so hätte er über Kafka auch sagen können, er führte das Leben eines surrealistischen Versicherungsbeamten, und damit wäre ebensowenig gesagt. Der Angestellte hat indessen kein so intimes Verhältnis zur Macht wie der Geheimrat, und seine schriftstellerische Arbeit wird auch nicht zum Gegenstand in der Ausübung seines Amts, darum fehlt auch bei Anders der Spott, wenn er über Kafkas Leben schreibt. Das Kafka-Buch hat aber dort etwas unangenehm Auftrumpfendes, wo es am Werk die Angst vor der Freiheit kritisiert, ohne die Angst vor dem eigenen ökonomischen Untergang zu nennen, die in diesem Werk stets mitspielt, eine Angst, die Anders für sich selbst vielleicht gerade in diesem Auftrumpfen zu bannen suchte.

Kleiner Exkurs über die Sprache der Kritik

Dabei teilt Anders mit Adorno die Fähigkeit, Widersprüche auf kleinstem Raum zuzuspitzen. Wenn sich dieser aber nicht wie jener mit einem Paradox begnügt, das Erstaunen hervorrufen und ganz bewusst vor den Kopf stoßen soll, um das Denken zu provozieren, sondern, um die Widersprüche einzusammeln, die langen Satzkonstruktionen von Karl Kraus zu imitieren scheint, in denen der Lesende, das Subjekt aus den Augen verlierend, sich zu verirren droht, ist das mit dem Bedürfnis nach Esoterik gerade nicht zu verwechseln und auch nicht wie bei Kraus dazu geeignet, eine Spannung aufzubauen, die sich bei der Vorlesung in der Steigerung des Ausdrucks bewähren kann. Es hängt viel eher mit dem zusammen, was Anders wohl dem Dasein des Geheimrats zurechnen würde: der beständigen Rücksichtnahme und Verbindlichkeit, die sich auch in Kafkas

21 Ebd. S. 285.

22 Siehe hierzu den Beitrag von Konrad Paul Liessmann in diesem Heft.

Texten, wenn auch in ganz anderer sprachlicher Gestalt, beobachten lassen. Sie galten bei Adorno nur auf einer bestimmten Ebene der akademischen Existenz, im Kern jedoch verdanken sie sich – was weder Anders noch Scholem nachvollzogen haben[23] – einer Auffassung der Sprache, wie tatsächlich Karl Kraus sie gelehrt hatte: Der Schriftsteller müsse „alle Gedankengänge kennen, die sein Wort eröffnen könnte. Er muß wissen, was mit seinem Wort geschieht. Je mehr Beziehungen dieses eingeht, umso größer die Kunst: aber es darf nicht Beziehungen eingehen, die dem Künstler verborgen bleiben." Nur so ist es möglich, die „leiseste Nuance" auszudrücken, auf die alles ankommt.[24] Wird dem Einzelnen darin die Unabsehbarkeit eines Zusammenhangs bewusst, an dem es sonst nur ohne Bewusstheit teilhat, dann stößt er gerade in den Zweifeln, die ihn bei jedem Wort erfassen, weil es doch immer auch anders gedeutet werden kann, auf die Bedingung aller Gesellschaftlichkeit: die innere und äußere Natur. Denn in letzter Instanz ist jeder Zweifel an der Bedeutung eines Worts Zweifel daran, ob es dieser Voraussetzung gerecht wird. Die geistige Disziplin, „gegenüber dem einzigen, was ungestraft verletzt werden kann, der Sprache," setzt „das höchste Maß einer Verantwortung fest", die im Verhältnis zur Natur alles zum Guten wenden könne, sie ist wie keine andere Disziplin geeignet, „den Respekt vor jeglichem andern Lebensgut zu lehren".[25]

Die *Regel*, die Anders formulierte, steht dazu auf den ersten Blick nicht im Widerspruch: „Nur dann, wenn sich das ‚Über' und das ‚Zu', das *sujet* des Sprechens und das angesprochene Subjekt, ‚decken'; nur dann, wenn wir auf diejenigen abzielen und diejenigen erreichen, die, weil es um deren Schicksal geht, von uns erreicht werden müssen und ein Recht darauf haben, von uns erreicht zu werden; nur dann haben unsere Aussagen ‚Sinn', nur dann werden sie auch wirklich wahr. Eine Wahrheit, die einem unbestimmten oder gar einem falschen Adressaten mitgeteilt wird, ist nicht eigentlich wahr." Ob etwas *wahr* sei, hänge „mithin nicht nur vom Sprecher ab, und nicht nur von der ‚Deckung' der Aussage mit dem ausgesagten Tatbestand, also nicht nur von der klassischen *adaequatio*, sondern auch davon, ob *der wirklich ‚Betroffene' getroffen* wird; also von der Deckung des effektiven Empfängers mit dem als ‚Empfänger' intendierten Adressaten."[26]

Der Unterschied liegt jedoch darin, dass es gemäß der emphatischen Sprachkritik von Karl Kraus, diesem Engagement *in* der Sprache, keinen falschen Adressaten geben kann, vielmehr so zu schreiben wäre, als ob alle erreicht und dass potentiell alle getroffen werden – allerdings auf je verschiedene Weise: Zur Wahrheit gehörte somit auch ihre

23 Siehe hierzu den von Gerhard Oberschlick zusammengestellten und kommentierten Schwerpunkt zu Anders und Adorno sowie Lars Fischers Aufsatz über Adorno und Scholem, beide in diesem Heft.

24 Karl Kraus: Sprüche und Widersprüche. Schriften. Hrsg v. Christian Wagenknecht. Bd. 8. Frankfurt am Main 1985, S. 122, 130.

25 Karl Kraus: Die Sprache. Schriften. Bd. 8. Frankfurt am Main 1985, S. 372.

26 Günther Anders: Sprache und Endzeit (II). In: Forum 426 – 427/1989, S. 30.

Abwehr – wenn jemand sie nicht hören will und vorgibt, von ihr nicht erreicht oder im Gegenteil „vergewaltigt" zu werden. So gesehen ist es eigentlich Anders, der die Esoterik bevorzugt, nur dass die Eingeweihten die als Antifaschisten Adressierten, später vor allem die in der Antiatombewegung Engagierten sind. Soweit er sich aber diesem politischen Engagement verschrieb, stieß er nicht nur immer wieder sie, sondern, ganz ähnlich wie Sartre, auch beizeiten sich selber vor den Kopf – und auf eine Wahrheit.

Demgegenüber hat Adorno seine Texte – die langen Reihen seiner Nebensätze wie die Prägnanz der kurzen Dikta – unverkennbar vor dem Hintergrund der Rezeption moderner Musik verfasst: Deren Abwehr rühre „nicht von ihrer Unverständlichkeit her, sondern davon, daß man sie nur allzu richtig"[27] verstehe, und diejenigen, die „Mahler hassen, haben richtig verstanden, daß der fallende Hammer der Sechsten Symphonie ihnen selber gilt".[28]

IV

Seltsamerweise liegt nun umgekehrt ein gewisses Problem von Adornos *Aufzeichnungen zu Kafka* darin, dass dieser Schriftsteller, wenn auch nur indirekt, als Paradigma der eigenen Intellektuellenexistenz betrachtet wird. Denn darunter leidet die Analyse der einzelnen Werke, die Gegensätze zwischen ihnen werden zu wenig ausgetragen. So bleibt unbetont, dass in Kafkas entsetzlichsten Texten, *In der Strafkolonie* und *Der Bau* wie auch im Schlusskapitel des *Prozeß*, jene Mimikry, von der Adorno spricht, als vollständig vollzogene sich gegen ihren eigenen Sinn wendet und Kafka eben darin demonstriert, wie sinnlos List wird, wo bloße Gewalt total geworden ist.[29] Wenn die spontane Tat an diesem Punkt dem Vollzug der objektiven Tendenz gleichkommt, vernichtet sich das Individuum selbst. Am Ende seiner *Aufzeichnungen* widerspricht sich Adorno aber genau an diesem Punkt. Nicht zufällig zeichnet sich hier bereits die Formulierung ab, die er dann in der *Negativen Dialektik* für den kategorischen Imperativ nach Auschwitz finden sollte: So radikal Kafkas Texte den „Verfall von Individualität selber"[30] zu erkennen geben, in der Betonung des Physischen, Kreatürlichen, der somatischen Impulse kann sich die Deutung dessen versichern, dass es nicht um die Bejahung dieses Verfalls, sondern um die, ihrer Negativität bewusste Darstellung einer verkehrten Welt geht, einer Welt, aus der die Möglichkeit vertrieben wurde, „alt und lebenssatt zu sterben".[31] Gleich „seinem Landsmann Gustav Mahler" halte Kafka es mit den Deserteuren und

27 Theodor W. Adorno: Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens. Gesammelte Schriften. Bd. 14. Frankfurt am Main 1997, S. 50.
28 Theodor W. Adorno: Marginalien zu Mahler. Gesammelte Schriften. Bd. 18. Frankfurt am Main 1997, S. 237.
29 Siehe hierzu: Gerhard Scheit: Sie sollen die Scham überleben. Versuch über Kafkas späte Tiermonologe. In: sans phrase 8/2016, S. 191 – 202.
30 Adorno: Aufzeichnungen (wie Anm. 9), S. 273.
31 Ebd.

mit der Kreatur. „Anstelle der Menschenwürde, des obersten bürgerlichen Begriffs, tritt bei ihm das heilsame Eingedenken der Tierähnlichkeit, von der eine ganze Schicht seiner Erzählungen zehrt."[32]

Genau diese Schicht hat Günther Anders bei Kafka merkwürdigerweise ignoriert. Es ist, als ob er hier, wie um am Ende des Buchs das Urteil endgültig gegen den Autor zu wenden, seine Kritik der Heideggerschen Philosophie auf das Werk von Kafka projiziert: Er behauptet nämlich „daß es bei ihm keine ‚Natur' gibt".[33] Hier stutzt er allerdings selbst angesichts der vielen Tiere in Kafkas Welt – Hunde, Schakale, Mäuse etc. –, und fügt, um diesem offenkundigen Widerspruch Rechnung zu tragen, in einer Fußnote hinzu, dass jedes von ihnen eben ein „animal rationale" sei, „ein sprechendes Tier, das sein vorsprachliches Benehmen ins Sprachliche vor-übersetzt und eigentlich nur in Reflexion lebt".[34] So verstellt er sich aber den Blick darauf, dass Kafka zur tierischen Gestalt greift, um das Verhältnis zur Natur, freilich nicht die Natur selbst, Gestalt werden zu lassen und zur Sprache zu bringen – besonders nachdrücklich, wenn ein Affe zu einem Menschen (*Bericht an eine Akademie*) oder ein Mensch zu einem Käfer (*Die Verwandlung*) wird. Dabei bleibt – wieviel Wert die Prosa auf Künstlichkeit auch legen mag, oder besser: gerade indem sie dieses Ideal der Künstlichkeit verfolgt – jederzeit unbestritten, dass es diese Natur, die doch immer nur als Verhältnis zur Natur dargestellt werden kann, auch wirklich gibt, so wie Vergänglichkeit und Vulnerabilität ihrer kreatürlichen Wesen diese Geschöpfe eben als Versuch einer Mimikry zu erkennen geben, der in der Furcht vor dem eigenen gewaltsamen Tod unternommen wird.

An der merkwürdigen Fehldeutung am Ende seines Kafka-Buchs zeichnet sich schon der Übergang zu einer Technikkritik ab, die zum Leitmotiv von Anders werden sollte. Deren Problematik beginnt ja erst dort, wo der Begriff des Menschen, der antiquiert geworden sei, nicht mehr als Einheit mit der Natur in der Trennung von ihr bestimmbar ist, sondern mit Natur restlos identifiziert wird: Mensch und Natur als ein einziges, in sich ununterschiedenes Objekt für die Technik, das total gewordene Subjekt. Die Naturlosigkeit ergebe sich bei Kafka „aus der Tatsache, daß für ihn die Welt total, ja totalitär *institutionalisiert* ist: also gibt es nicht mehr jenen unbesetzten und unbenutzten Restbestand, den wir als ‚Natur' zu verehren oder zu genießen pflegten. – Wahr ist diese Naturlosigkeit der Kafkaschen Welt insofern, als sie der technisierten Zivilisation von heute entspricht, die alles, was es gibt, mindestens virtuell, als Rohstoff oder Kraftquelle besetzt, und, was unbenutzbar ist, selbst Menschen, austilgt."[35] Das sollte sich nicht zuletzt auf Günther Anders' Erklärungsversuche der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik auswirken.[36] Doch trat allmählich auch hier wieder die Erfahrung des verfolgten

32 Ebd. S. 285.
33 Anders: Kafka (wie Anm. 2), S. 117.
34 Ebd. S. 130.
35 Ebd. S. 117.
36 Siehe hierzu Oshrat Cohen Silberbusch: Wir Eichmannsöhne? Günther Anders und die Shoah. In: sans phrase 1/2013, S. 92 – 103.

Juden in den Vordergrund,[37] wie sie der Autor eben einst im Zusammenhang mit Kafkas Werk artikuliert hatte.

Wenn Anders aber dem Rätsel nachgeht, dass die Sprache Kafkas trotz der Versteinerung, die sie mit der Welt teile, in „vollkommener Anmut sich bewegen kann", dann widerspricht er in der Metapher, die er dafür findet und die ihn wieder ganz in die Nähe von Adornos Deutung führt, seiner eigenen These von der Naturlosigkeit in Kafkas Prosa: Deren Grazie entstehe nämlich „dadurch, daß die Sprache, einem spielenden Hunde gleich, um die, die ganze Straßenbreite einnehmende übermächtige Welt herumtollt; ihre Leichtigkeit ist die Leichtigkeit dessen, der, im Vergleich zum Gewicht der Welt, für zu leicht befunden ist; und ihre Heiterkeit die des Nichternstgenommenen, nicht die des Unernsten".[38] Aber auch darin liegt nicht unbedingt Erleichterung. Wie heißt es doch in der *Strafkolonie*: „Übrigens sah der Verurteilte so hündisch ergeben aus, daß es den Anschein hatte, als könnte man ihn frei auf den Abhängen herumlaufen lassen und müsse bei Beginn der Exekution nur pfeifen, damit er käme."

37 Siehe insbesondere die beiden Texte von 1966 und 1979 in Günther Anders: Besuch im Hades. München 1979.

38 Anders: Kafka (wie Anm. 2), S. 97.

Renate Göllner

Die lesbische Frau, das zweite Sein und die sexuelle Gewalt

Versuch über Simone de Beauvoir

I

Es ist bemerkenswert, dass Simone de Beauvoir ein ganzes Kapitel ihres berühmten Buchs *Le deuxième sexe* von 1949 der Lesbierin widmet. Deren sexuelle Präferenz bezeichnete sie zum Entsetzen der damaligen Öffentlichkeit lapidar als „situierte Wahl". Zur Orientierung: Noch 1975 verstanden 42 Prozent der Franzosen und Französinnen Homosexualität als Krankheit.[1]

Bereits davor war ein Vorabdruck aus dem Buch in den *Temps Modernes* erschienen, es handelte sich dabei um das Kapitel über die sexuelle Initiation der Frau, ein Thema, das bis dahin in der Öffentlichkeit streng tabuisiert war. Auch hier geht es bereits um weibliche Homosexualität. Die Philosophin, die als eine der ersten Frauen in Frankreich 21jährig die Staatsprüfung abgeschlossen hatte und zwar mit einer Arbeit über Leibniz, wagte darin, offen über die ersten sexuellen und homoerotischen Erfahrungen des Mädchens zu schreiben, die sie jenen der Knaben gegenüberstellte. Dass die konservative Presse sich über einen solchen Text ereifern würde, war abzusehen, ebenso wie die Reaktion der kommunistischen Linken wenig überraschend war: auch sie fiel über Beauvoir in bekannter Manier her und bezeichnete das ganze Buch „als trauriges Produkt einer bourgeoisen Literatur der Dekadenz"[2]. Der Vatikan setzte es kurzerhand auf seinen Index, so wie man damals alle Katholiken, die mit Kommunisten zusammenarbeiteten oder auch nur sympathisierten, mit der Exkommunikation bedrohte. „Man warf mir so viel vor: ... vor allem meine Unanständigkeit. Man hätte meinen können, daß es Freud und die Psychoanalyse nie gegeben hätte. Was für Freuden der Obszönität unter dem Vorwand die meine zu geißeln."[3]

1 Ingrid Galster: Simone de Beauvoir und der Feminismus. Hamburg 2015, S. 65.
2 Monika Pelz: Simone de Beauvoir. Frankfurt am Main 2007, S. 73.
3 Simone de Beauvoir: Der Lauf der Dinge. Hamburg 2000, S. 184.

Gleich Sigmund Freud, geht sie davon aus, dass das bisexuelle Bedürfnis das „Ursprüngliche“[4] sei und man sagen könne, dass „jede Frau von Natur aus homosexuell ist.“ Bei Beauvoir ist sie jedoch, im Unterschied zu Freud, eine existentielle Wahl unter anderen, und damit akzentuiert sie, dass es sich auch nicht um einen schicksalhaften Fluch, und sei's der einer gesellschaftlichen Determiniertheit, handeln könne. Der Lesbianismus ist „eine aus der Situation heraus gewählte Haltung ..., die begründet und frei angenommen ist. Keiner der Faktoren, denen das Subjekt durch diese Wahl Rechnung trägt – physiologische Gegebenheiten, psychologische Geschichte, gesellschaftliche Umstände – ist determinierend, obwohl alle zu ihrer Erklärung beitragen. Für die Frau ist sie eine Art unter anderen, die Probleme zu lösen, die ihr Frausein im allgemeinen und ihre erotische Situation im besonderen mit sich bringen. Wie alle menschlichen Verhaltensweisen zieht sie Effekthascherei, Gleichgewichtsverlust, Mißerfolg und Lüge nach sich, oder sie wird, ganz im Gegenteil, eine Quelle fruchtbarer Erfahrungen, je nachdem, wie sie gelebt wird, ob in Unaufrichtigkeit, Bequemlichkeit und Unauthentizität, oder im klaren Bewußtsein, Freizügigkeit und Freiheit“.[5] Auf diese Weise stellt die Homosexualität dann wiederum die Frau vor die Wahl, sich ihrer Situation zu entziehen oder sie auf sich zu nehmen. Obgleich Beauvoir vermutet, dass hormonelle und anatomische Faktoren lesbischer Objektwahl förderlich seien, widerspricht sie zugleich der Auffassung, dass beide allein zur sexuellen Orientierung beitragen, zumal Anatomie und Hormone nur eine Situation bestimmen, doch „ohne das Objekt zu setzen, auf das hin diese transzendiert werden soll“.[6] Durch nichts anderes werde die Frau bestimmt, als durch die Art und Weise, wie sie ihren Körper und ihre Beziehung zur Welt über das fremde Bewusstsein der anderen „wiedererfasse“. Warum bei Beauvoir ausgerechnet die Liebe unter lesbischen Frauen „Kontemplation“ sein soll, bleibt zunächst rätselhaft (findet sich doch auch bei homosexuellen Paaren eine gewisse Anlehnung an die sogenannte Rollenverteilung heterosexueller). „Die Zärtlichkeiten“ aber, so Beauvoir über lesbische Beziehungen, „sind weniger dazu bestimmt, sich die Partnerin anzueignen, als sich über sie ganz allmählich wiederzufinden. Die Trennung ist aufgehoben, es gibt weder Kampf noch Sieg, noch Niederlage. In vollkommener Wechselseitigkeit sind beide Subjekt und Objekt, Herrscherin und Sklavin zugleich. Die Dualität ist Einvernehmen.“[7]

4 „Der Psychoanalyse erscheint vielmehr die Unabhängigkeit der Objektwahl vom Geschlecht des Objektes, die gleiche Verfügung über männliche und weibliche Objekte ... als das Ursprüngliche. Im Sinne der Psychoanalyse ist auch das ausschließlich sexuelle Interesse des Mannes für das Weib ein der Aufklärung bedürftiges Problem und keine Selbstverständlichkeit, der eine im Grunde chemische Anziehung zu unterlegen ist.“ Sigmund Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Gesammelte Werke. Bd. V. Frankfurt 1999, S. 44. Selbstredend gilt das auch für die Frau. Es kennzeichnet Beauvoirs Einstellung zur Psychoanalyse, dass sie wiederholt Freuds Theorie übernimmt, sich aber nicht, oder nur selten auf ihn bezieht. Stattdessen kritisiert sie die generelle moralische Ablehnung der Homosexualität durch die Psychoanalytiker. Vgl. Renate Göllner: Verdrängung der Bisexualität. In: sans phrase 5/2014, S. 106.

5 Simone de Beauvoir: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau. Hamburg 2000, S. 515.

6 Ebd. S. 493.

7 Ebd. S. 506.

Diese Offenheit in der Philosophie Beauvoirs gegenüber der lesbischen Liebe hängt jedenfalls damit zusammen, dass sie der Freudschen Analyse des Ödipuskomplexes geradezu bewusst ausweicht. Wenn Freud die Wahl des Objekts unter dem Gesichtspunkt der Determinierung durch die Familienkonstellation erklären möchte – der Ödipus fungiert dabei wenn nicht als Naturgesetz, so doch als Familiengesetz –, will sie Beauvoir unter dem der Freiheit begriffen wissen. Das Problem dabei ist nicht die Antinomie der Gesichtspunkte, die nur auf Kant zurückverweist,[8] sondern die Ausklammerung der Familienkonstellation, deren gesetzmäßige Vorgänge im Verlauf des Ödipuskomplexes, die „Situation", von der Beauvoir wie Jean-Paul Sartre ausgeht, wesentlich konkretisieren könnten. Freilich würde das eben auch die Frage aufwerfen, was Freiheit in einer Situation bedeutet, in der die psychischen Instanzen von Ich, Über-Ich und Es noch gar nicht ausgebildet sein können.

Andererseits ermöglicht es Beauvoir diese Abstraktion vom Ödipuskomplex, die Gleichheit der Geschlechter gegen die Heterosexualität der Familie zu behaupten, abgesehen davon, dass sie dadurch, auch hier in der Nachfolge Kants, Sexualität nicht mehr unter dem Gesichtspunkt der Fortpflanzung, sondern unter dem des Lustgewinns betrachten kann und ins Zentrum ihrer Arbeit rückt.

Ihre Konzeption liegt damit ganz auf der Linie der rechtlichen Gleichsetzung von Mann und Frau sowie den Homosexuellen als Möglichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft, sie ist sozusagen die Philosophie ihrer Durchsetzung, soweit am Recht selbst die Möglichkeit der Reflexion auf das Subjekt-Objekt-Verhältnis wahrgenommen wird. Damit hängt vermutlich auch zusammen, dass vieles von dem, was Beauvoir damals schrieb und wie sie es schrieb, heute, nach fast 70 Jahren, antiquiert erscheint, insbesondere der breit angelegte empirische Teil mutet an, als stamme er aus einer anderen, fernen Epoche. Doch zu einem Zeitpunkt, als Frauen eben erst das Wahlrecht erhalten hatten, sprengten jene Forderungen, die Beauvoir für die Gleichstellung der Geschlechter unabdingbar hielt, wie Geburtenkontrolle, Recht auf Scheidung, Teilnahme der Frauen an der Erwerbsarbeit, und die bis heute nur in der westlichen Welt und auch hier nur zum Teil erfüllt sind, sämtliche konventionelle Grenzen.

Wesentlich ist jedoch, dass Beauvoir nicht einfach eine ‚Frauenrechtlerin' war.[9] Denn im Grunde wird die Frau durch die Gleichstellung – in der Funktion der Arbeitskraft wie

8 Dieser Bezug zu Kant ist bei Beauvoir nicht explizit. Sie bezieht sich in diesem Buch auf Hegel, Kierkegaard und Heidegger.

9 In der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, schreibt sie, „ist die Lohnarbeit keine Befreiung: denn obgleich die wirtschaftliche Selbständigkeit unabdingbare Voraussetzung für die Emanzipation der Frau ist, so birgt sie doch zugleich auch mannigfaltige Einschränkungen ihrer Autonomie: Frauen sehen sich nicht nur mit Ausbeutung, geringer Entlohnung und mit Sexismus konfrontiert, sie müssen obendrein auch noch die Hausarbeit verrichten. Ein Zirkelschluss ist die Folge: Obwohl einzig die Arbeit die Voraussetzungen zur Befreiung der Frau schaffen kann, versklavt nichts vollständiger als Arbeit. So könne es auch in dieser Gesellschaft keine wirkliche Befreiung der Frau geben, auch wenn sie ökonomisch unabhängig sei: Eine Frau, die sich ökonomisch unabhängig von ihrem Mann macht, befindet sich darum noch lange nicht in der gleichen sittlichen, sozialen und psychologischen Situation wie er. Die Situation unabhängiger Frauen ist besonders widersprüchlich: Sie versucht gleichsam die Zukunft zu leben, bevor die objektiven Bedingungen voll entwickelt sind." (S. 844)

der Rechtsperson – formell als das anerkannt, was sie ‚inhaltlich' – unter dem Gesichtspunkt des sexuellen Triebs – von vornherein und nicht anders als der Mann ist: Subjekt, dem in der Beziehung zum jeweils Anderen der eigene Leib *als Objekt* überhaupt erst bewusst geworden sein kann. Diesen Leib will es, dem Trieb folgend, libidinös besetzt sehen, denn die Lust liegt hier im Objektsein.

Es wundert darum wenig, dass Beauvoir sich nur in durchaus eklektizistischer Weise auf so unterschiedliche Theorien wie die von Freud, Alfred Adler oder Jaques Lacan beruft. In ihrer Kritik an Freuds Konzept des Penisneides und des Ödipuskomplexes folgt sie letztlich in groben Zügen Sartres Argumentation der „existenziellen Analyse" und dessen Kritik an Freud. Auch sie postuliert eine menschliche Ganzheitlichkeit, die in der Psychoanalyse zerbrochen sei, und in der die Frau als „Spielball widersprüchlicher Triebe"[10] fungiere. Das Unbewusste, dessen Macht über das Individuum, weist sie als deterministisches Denken zurück und setzt ihm die Freiheit des Einzelnen entgegen.[11] Sexualität dürfe nicht als „unreduzierbare Gegebenheit" betrachtet werden. Gleichwohl hält sie an der prinzipiellen Bedeutung der Psychoanalyse fest, indem sie auf die Natur und den Leib verweist und das ist gleichsam ihre Art, an der Antinomie von Freiheit und Naturgesetzlichkeit festzuhalten: „Der Wert der freudschen Theorie liegt darin, daß der Existierende ein Körper ist: Die Art wie er sich anderen Körpern gegenüber als Körper empfindet, gibt seine existenzielle Situation konkret wieder."[12]

Wenn Beauvoir in Hinblick auf die gesellschaftliche Seite dieser „existenziellen Situation" immer wieder vom „Patriarchat" spricht, so hat sie Recht und Unrecht zugleich. Da das Kapitalverhältnis die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse zwar tendenziell in unpersönliche verwandelt, aber in dem Sinn tendenziell, in dem Marx vom tendenziellen Fall der Profitrate spricht: in der konkreten Situation, in der Wert sich allein verwertet oder eben nicht verwertet, wie in der manifesten Krise, setzt jenes Verhältnis weiterhin oder aufs Neue und in verschiedensten Formen die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse voraus. So ist die Vorstellung, patriarchalische, persönlich geprägte Abhängigkeitsverhältnisse existierten einfach nicht mehr, Ungleichheit sei durch gleichen Tausch abgeschafft, absurd. Ebenso absurd aber ist die Behauptung, das Patriarchat existiere wie eh und je, in seinem Wesen ungebrochen, alle Emanzipation sei nicht einmal der Möglichkeit nach vorhanden.[13] Genau Letzteres vermag Beauvoir

Frauen seien daher heute noch mehr Widersprüchen und Konflikten ausgesetzt als ihre traditionellen Schwestern, ihr Schicksal wiegt umso schwerer, je mehr sie sich dagegen auflehnen. Der Widerspruch zwischen ihrem transzendenten Bewusstsein und der Identifikation mit patriarchalen Vorstellungen führt zur Gespaltenheit der Frau und verläuft zwischen ihren beruflichen Interessen einerseits und den Problemen ihrer sexuellen Berufung andrerseits. (S. 861.) Um ein vollständiges Individuum und dem Mann ebenbürtig zu sein, müsse sie ein geschlechtlicher Mensch sein. Die Schwierigkeit liege eben darin, beides zu vereinen.

10 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 75.

11 Siehe: Renate Göllner: Wer wählt die Neurose? In: sans phrase 2/2013.

12 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 85.

13 Siehe Gerhard Scheit: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt. Freiburg 2000, S. 124.

in der Offenheit ihres Begriffs von Sexualität für die gleichgeschlechtliche Liebe unter Beweis zu stellen.

In lesbischen Beziehungen behält eben das Objekt des Triebs ebenso wie in heterosexuellen die Dimension des „Anderen" bei. Dadurch entgeht *Le deuxiéme sexe* etwa dem problematischen Vermittlungsversuch von gesellschaftlicher und sexueller Konstellation, aber auch dem von Determiniertheit und Freiheit, wie er sich in Adornos Abwertung der Homosexualität niederschlug, wenn diese als eine Blindheit für die Differenz bezeichnet wird. Auch wenn diese Negation von einer instinktiven Abwehr gegen die verleugnete Homosexualität autoritärer Männerbünde herrührt und obwohl Adorno später für die Abschaffung des Homosexuellenparagraphen in der Nachkriegsrepublik eintrat, blieben die Widersprüche aufrecht, zumal er bei seiner Kritik der homosexuellen „Farbenblindheit" nicht zwischen der Homosexualität als Kultur autoritärer Kollektive und dem einzelnen Homosexuellen unterschied.[14] „Das Humane bildet sich als Sinn für die Differenz überhaupt an deren mächtigster Erfahrung, der von den Geschlechtern. Psychoanalyse scheint in der Nivellierung alles dessen, was ihr unbewußt heißt, und schließlich alles Menschlichen, einen Mechanismus vom Typus der Homosexualität zu unterliegen: nichts sehen was anders ist. So zeigt Homosexualität eine Art Farbenblindheit der Erfahrung, die Unfähigkeit zur Erkenntnis von Individuiertem; ihnen sind alle Frauen im doppelten Sinne ‚gleich'. Diese Schema: die Unfähigkeit zu lieben – denn Lieben meint unauflöslich das Allgemeine im Besonderen – ist der Grund der von den Revisionisten viel zu oberflächlich attackierten Kälte".[15]

Gerade die Abstraktion vom Ödipuskomplex ermöglicht es Beauvoir wie auch Sartre, das Individuierte in der Homosexualität ebenso wie in der Heterosexualität vorauszusetzen, weil es in beiden Fällen um einen Anderen oder eine Andere und um den „Blick" dieser Anderen oder dieses Anderen geht, welche jeweils niemals mit einem selber gleichgesetzt werden kann und darum noch die feinsten ‚Farbnuancen' zu erkennen geben muss. In Wahrheit geht es um das Verhältnis der Partialtriebe zur genitalen Sexualität.

In einem Brief an Horkheimer hat Adorno diese Philosophie der Sexualität, wie sie Sartre und Beauvoir boten, durchaus zu würdigen gewusst: er beschreibt sie als eine Theorie „der sich überschlagenden und dadurch versöhnenden Verdinglichung – die Verwandlung des Ichs in den Körper mache ihn zum Ding, überwinde aber damit eben die ichliche Schranke". Damit berühre diese Theorie sich mit „gewissen alten Gedankengängen" von Horkheimer. So berechtigt Adornos Kritik sein mag, die er anfügt, dass nämlich Sartre zwar über „gewisse primäre Erfahrungen" verfüge, sie aber dann „zu

14 Siehe dazu: Tjark Kunstreich; Joel Naber: Die Aufgabe der Emanzipation. In: sans phrase 3/2013, S. 15.

15 Theodor W. Adorno: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie. In: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. Bd. 8. Frankfurt am Main 1997, S. 84 f.

Ewigkeitswerten“ verwurste,[16] er selbst versäumte es, jene primären Erfahrungen etwa für die Homosexualität zu verallgemeinern.

Der üblichen Klage von Feministinnen, sie würden zum ‚Sexualobjekt‘ gemacht, setzt Beauvoir entgegen, dass in der Sexualität, wenn es denn mit rechten Dingen zugeht, das heißt wenn der Trieb beiderseits anerkannt wird, Frau und Mann sich auch wechselseitig zu Objekten machen lassen beziehungsweise Objekt werden. In dieser Hinsicht hätte die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Geschlecht so wenig Bedeutung wie in der homosexuellen Liebe. Im Liebesakt, schreibt Beauvoir, „bleibt die Dimension des ‚Anderen‘. Tatsache aber ist, daß die Alterität keinen feindlichen Charakter mehr hat. Eben dieses Bewußtsein von der Vereinigung der Körper in ihrer Trennung macht den Geschlechtsakt so aufregend. Und er ist es um so mehr, als die beiden Wesen, die gemeinsam ihre Grenze leidenschaftlich negieren und behaupten, gleichartig und doch unterschiedlich sind.“[17] Um nichts anderes handelt es sich als um die „wechselseitige Anerkennung des Ichs und des Anderen im schärfsten Bewusstsein von dem Anderen und dem Ich.“[18] Die wechselseitige Anerkennung bedeutet damit zugleich, dass es auf beiden Seiten die Bereitschaft gibt, sich zum Objekt machen zu lassen und sein Ich aufzugeben, was Beauvoir aber – anders als Sartre – nur in der gleichgeschlechtlichen Liebe wirklich zuzulassen scheint, wenn sie im Verhältnis von Mann und Frau so sehr die „Anerkennung des Ichs“ betont.

II

Als Beauvoir *Le deuxième sexe* veröffentlichte, war sie längst eine anerkannte Schriftstellerin, die unter anderem einen Roman über die Résistance *Das Blut der anderen*[19] veröffentlicht hatte, für den sie mit dem Prix Goncourt ausgezeichnet wurde. Dieser Roman handelt von jungen Frauen und Männern, die erst im letzten Augenblick sich ihrer Freiheit und ihrer Verantwortung für den anderen gewahr werden. In der formal bemerkenswerten Schrift, in der verschiedene innere Monologe und Zeitebenen konfrontiert werden, hat Beauvoir ihre Erlebnisse auf der Flucht aus Paris 1940 und während der Okkupation verarbeitet. Parallel dazu schrieb sie in der von ihr und Sartre gegründeten Zeitschrift *Les Temps Modernes* über Politik, Moral und Literatur. Dass sie sich nun plötzlich so ausführlich dem Geschlechterverhältnis zuwandte, scheint nur auf den ersten Blick aus der Luft gegriffen.

16 Brief vom 1. Juli 1948. Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Briefwechsel 1927 – 1967. Bd. III. Hrsg. v. Christoph Gödde u. Henri Lonitz. Frankfurt am Main 2005, S. 234.

17 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 490.

18 Ebd.

19 Simone de Beauvoir: Das Blut der anderen. Hamburg 2008.

Hans Mayer hat später in seinem Buch *Außenseiter* auf die Ironie des französischen Buchtitels aufmerksam gemacht, worin die Frau, eine vom männlichen Bewusstsein „pejorativ gedeutete Außenseiterexistenz" und „geheimer männlicher Überzeugung entsprechend, als ‚zweite Wahl' interpretiert" werde.[20] Damit ist bewusst eine Abwertung zum Ausdruck gebracht, in der die Frau hinter dem Mann rangiert und die Mayer als ironisch bezeichnet, weil Beauvoir die Abhängigkeit von männlicher Vorherrschaft zwar minutiös analysiert, aber in ihrer Studie unbedingte Gleichheit der Geschlechter fordert. Wenn aber nun für die deutsche Übersetzung des Buchtitels *Das andere Geschlecht* gewählt wurde, so ging diese Charakteristik verloren, da doch gerade der Begriff des „Anderen" in ihrer Philosophie als grundlegende Kategorie des Bewusstseins das Verhältnis von Subjekt und Objekt und deren Wechselseitigkeit betrifft und zunächst eben keine gesellschaftliche Wertung meinen kann. Der Titel wurde auf diese Weise geglättet, die Provokation ist in der deutschen Übersetzung jedenfalls abhandengekommen. Dadurch hoffte der Verlag vielleicht, dem Skandal, den das Buch bei seinem Erscheinen in Frankreich auslöste, im deutschsprachigen Raum ein wenig den Wind aus den Segeln nehmen zu können. Fast wundert es, dass man nicht auch das ganze Kapitel über den Lesbianismus weggekürzt hat.

Dieser frühen Rezeption Beauvoirs in Deutschland, die ihr offenbar bereits eine Differenztheorie des Geschlechts unterschob, wie sie erst Jahrzehnte später in Frankreich Mode werden sollte, folgte dann unter dem Einfluss der rebellierenden 68er-Generation das komplementäre Missverständnis, das ihr Buch im Sinne einer Milieutheorie interpretierte. Als wäre dessen Titel ‚Das gemachte Geschlecht' übersetzte man den Satz „On ne nait pas femme, on le devient" mit „Man wird nicht als Frau geboren, man wird dazu gemacht." Die Passivform suggeriert hier eine Zwangsläufigkeit, die das Subjekt durchstreicht und gegen die sich Beauvoir gerade wandte, indem sie von dem Anderen spricht.

Dabei steckt in der Ironie des Titels aber auch der Widerspruch zu Sartres Philosophie. Beauvoir greift zwar wesentlich auf Sartres Begriff der Situation zurück, wie er in *Das Sein und das Nichts*[21] eingeführt worden war. Das Individuum bildet demnach mit seiner biologischen, ökonomischen, politischen und kulturellen Situation, aber ebenso mit seinen Zwängen und Ängsten ein synthetisches Ganzes. Es ginge nicht darum, so Beauvoir, eine Epoche zu wählen, sondern darum, sich in ihr zu wählen. Die entscheidende Frage, die Beauvoir umtrieb, war jedoch, ob die jeweilige Situation, in der Männer und Frauen sich befinden, für die Individuen beider Geschlechter das gleiche bedeutet, ob es für Frauen eine andere Situation gibt, sich ebenso zu transzendieren wie Männer, ob sie ihre Situation auf die gleiche Weise zu überschreiten imstande sind, so

20 Hans Mayer: Außenseiter. Frankfurt am Main 1981, S. 37.

21 Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke. Bd. 3. Hamburg 1993.

wie Sartre dies zunächst behauptet hatte. Beauvoir bestreitet dies und ist überzeugt, dass sich das Problem der Freiheit für Frauen anders darstellt und zugleich auch nicht. Insofern entstand *Le deuxième sex* auch aufgrund einer Kritik an Sartres Begriff der Situation, den sie in dieser Hinsicht zu konkretisieren versuchte: „Wir haben sehr viel über *Das Sein und das Nichts* diskutiert. Ich stellte mich gegen einige seiner Ideen. ... In der ersten Fassung von *Das Sein und das Nichts* sprach er über die Freiheit, als ob sie bei jedem Menschen gleich total sei. Oder mindestens so, als ob es immer möglich sei, seine Freiheit auszuüben. Ich dagegen bestand darauf, daß es Situationen gibt, in denen die Freiheit nicht ausgeübt werden kann oder nur eine Mystifikation ist. Er hat dem zugestimmt. Und in der Folge hat er sehr viel Gewicht auf die Situation gelegt, in die sich das menschliche Wesen gestellt findet."[22] Am offensichtlichsten wird dies bereits in den *Überlegungen zur Judenfrage*[23], worin Sartre sich gezwungen sah, von solch einer besonderen Situation auszugehen, um die Lage, in der sich jeder Jude befindet, überhaupt vollständig erfassen zu können. Um also zu wissen, wer der Jude ist, muss, da er ein Wesen in Situation ist, zunächst seine Situation analysiert werden: „Wodurch bewahrt die jüdische Gemeinschaft einen Schein von Einheit? Um dies zu beantworten, müssen wir auf den Gedanken der *Situation* zurückkommen. Weder ihre Vergangenheit noch ihre Religion, noch ihr Boden vereinen die Söhne Israels. Wenn sie ein gemeinsames Band haben, wenn sie alle den Namen Juden verdienen, so weil sie eine gemeinsame Situation als Juden haben, das heißt in einer Gesellschaft leben, die sie für Juden hält. Mit einem Wort, der Jude ist durch die modernen Nationen völlig assimilierbar, aber er wird als derjenige definiert, den die Nationen nicht assimilieren wollen."[24]

Aber in dieser *question juive* kommt etwas hinzu: dass die Situation, die der Jude wenn er sein Judentum solchermaßen wiedererfasst „die des Märtyrers" sei, dass, was immer der Antisemit tut und sagt, er auf den Tod des Juden sinnt. So ist es dieser Vernichtungswahn, auf den zu reagieren die als von Antisemiten gestiftete Zwangsgemeinschaft konstituiert – und nichts anderes. Und damit verliert der Vorwurf der Inauthentizität im Fall der Juden seine ganze Legitimation, das weiß Sartre. Seine Selbstreflexion besteht in der Erkenntnis, dass er sich als Nichtjude eben auch nicht dieser Drohung ausgesetzt sieht; im Gegenteil, dass er wie auch immer passiv Teil hat an ihr, solange er nichts gegen sie unternimmt.

22 Beauvoir im Gespräch mit Claude Francis und Fernande Gontier in: Simone de Beauvoir. Die Biographie. Hamburg 1989, S. 251. Insbesondere diese Kritik aber lässt die Bemerkung Beauvoirs, dass sie sich schließlich „auch Sartres Gesichtspunkte zu eigen" machte, in dieser Allgemeinheit fragwürdig erscheinen. Dass sie in so manchen Fragen Einfluss auf dessen Theorie nahm beziehungsweise sie indirekt kritisierte, ist jedenfalls nicht zu bezweifeln. Interessant in diesem Zusammenhang ist eben, dass Sartre in *Das Sein und das Nichts* von jeder Form des anatomischen Unterschiedes zwischen Mann und Frau absieht: Homosexualität und Heterosexualität sind ebenso bedeutungslos wie die je unterschiedlichen Folgen des Ödipuskomplexes der Geschlechter und ihrer Konflikte.

23 Jean Paul Sartre: Überlegungen zur Judenfrage. Gesammelte Werke. Politische Schriften. Bd. 2. Hamburg 1994. Sartre schrieb diesen Essay wenige Wochen nach der Befreiung von Paris. Der vollständige Text erschien erstmals 1946.

24 Ebd. S. 43.

Wenn Beauvoir gewisse Parallelen zwischen der Situation von Frauen, Schwarzen und Juden zieht, so ist sie sich bewusst, dass die Situation des Juden dennoch eine besondere ist und nicht auf die des *deuxième sexe* übertragen werden kann. Zwar gebe es gewisse Übereinstimmungen, so entspreche dem ‚Ewigweiblichen' die ‚schwarze Seele' und der ‚jüdische Charakter'. „Insgesamt ist das jüdische Problem allerdings sehr verschieden von den beiden anderen; der Jude ist für den Antisemiten weniger ein Unterlegener, als vielmehr ein Feind, und ihm wird in der Welt kein eigener Platz zugebilligt – eher möchte man ihn vernichten".[25]

Auch hier bedeutet die Situation der Frau, dass es keine physiologische, psychologische oder ökonomische Bestimmung gibt, die ihr von Natur oder Gott auferlegt wurde, sondern durch die „Anderen". „Die Frau wird weder durch ihre Hormone noch durch geheimnisvolle Instinkte bestimmt, sondern durch die Art und Weise, wie sie ihren Körper und ihre Beziehung zur Welt über das fremde Bewußtsein der anderen wiedererfaßt."[26]

Aber diese Anderen haben es eben nicht auf den Tod der Frau abgesehen. Und dennoch ist die Gewalt der springende Punkt, und es ist kein Zufall, dass dieses Buch nach dem Ende des Nationalsozialismus und des Terrors durch die deutsche Besatzung geschrieben wurde. Die ständige, dem Geschlechterverhältnis inhärente Gewalt, die Beauvoir wie kaum jemand zuvor zur Sprache bringt, verweist auf Erfahrungen während der Résistance in Frankreich. Nach dem Krieg, so bemerkte sie, sei ihr klar geworden, wie sehr sie davor aus ihrer „abstrakten Einstellung heraus gesündigt hatte. Jetzt wußte ich, dass es nicht gleichgültig war, ob man Jude oder Arier ist. Aber ich war noch nicht auf die Idee gekommen, daß es ein Frausein gibt."[27] Dieses „Frausein" muss jedoch unter einem anderen Gesichtspunkt als dem der politischen Todesdrohung betrachtet werden, unter dem der sexuellen Gewalt.

III

„Jedes Subjekt", heißt es in *Le deuxième sexe* in Anlehnung an Sartres Philosophie, „setzt sich durch Entwürfe konkret als eine Transzendenz. Es verwirklicht seine Freiheit nur durch deren ständiges Überschreiten auf andere Freiheiten hin. ... Jedes Mal wenn die Transzendenz in Immanenz zurückfällt, findet eine Herabminderung der Existenz in ein ‚An-sich' und der Freiheit in Faktizität statt. Dieses Zurückfallen ist, wenn das Subjekt es bejaht, eine moralische Verfehlung; wird es ihm auferlegt, führt es zu Frustration und Bedrückung; in beiden Fällen ist es ein absolutes Übel."[28] In Bezug auf die Frau bedeutet

25 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 20.
26 Ebd. S. 892.
27 Simone de Beauvoir: In den besten Jahren. Hamburg 1980, S. 489.
28 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 25.

dies: „nicht der von Wissenschaftlern beschriebene Objekt-Körper existiert wirklich, sondern der vom Subjekt erlebte Körper. Die Frau ist in dem Maße weiblich, wie sie sich als solche empfindet."[29] In diesem Sinn kann sie bestimmte Situationen der Frauen in einer gedanklich so zugespitzten Weise charakterisieren, dass ihre Darstellung auf größte Ablehnung stoßen musste, so heißt es etwa über die werdende Mutter: „Der Fötus ist ein Teil des Körpers und er ist ein Parasit, der von ihr zehrt. ... Eine neue Existenz wird in Erscheinung treten und ihre eigene rechtfertigen. ... Das einzigartige an der schwangeren Frau besteht darin, daß ihr Körper genau in dem Moment, in dem er sich transzendiert, als immanent erfaßt wird: mit Übelkeit und Erbrechen zieht er sich auf sich selbst zurück. ... Der Transzendenz eines schöpferisch tätigen oder handlungsorientierten Mannes wohnt eine Subjektivität inne. ... Bei der werdenden Mutter ... hebt sich der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt auf."[30]

Aber nicht frei sein zu wollen, den Kampf gegen die Widerstände der Welt nicht aufzunehmen, heißt andererseits, sich seinem Schicksal zu ergeben, seine Existenz als Mensch zu verwirken. Sofern diese Überlegung für jedes Subjekt Geltung beanspruchen kann, so auch und erst recht für das weibliche Geschlecht. „Jedes Individuum, das die Sorge hat, seine Existenz zu rechtfertigen, empfindet diese als unendliches Bedürfnis sich zu transzendieren. Was nun die Situation der Frau in einzigartiger Weise definiert, ist, daß sie sich – obwohl wie jeder Mensch eine autonome Freiheit – in einer Welt entdeckt und wählt, in der die Männer ihr vorschreiben, die Rolle des Anderen zu übernehmen; sie soll zum Objekt erstarren und zur Immanenz verurteilt sein, da ihre Transzendenz fortwährend von einem essentiellen, souveränen anderen Bewußtsein transzendiert wird. Das Drama der Frau besteht in dem Konflikt zwischen dem fundamentalen Anspruch jedes Subjekts, das sich immer als das Wesentliche setzt, und den Anforderungen einer Situation, die sie als unwesentlich konstituiert."[31]

Indirekt rekurriert Beauvoir hier auf den Begriff der Doppelsinnigkeit, den Sartre in *Das Sein und das Nichts* zur Erklärung der grundlegenden Definition des Individuums heranzieht, „dessen Sein darin besteht, nicht zu sein, dieser Subjektivität, die nur als Anwesenheit in der Welt wirklich wird, dieser gebundenen Freiheit, dieses Erscheinen des Für-sich, das für die anderen unmittelbar gegeben ist".[32] Das heißt, dass der Sinn der Existenz nie feststeht, sondern stets neu gewonnen werden muss. Diese grundsätzliche Ambiguität, der alle Menschen unterworfen sind, stellt für Frauen im Gegensatz zu Männern nicht nur einen größeren, sondern verdoppelten Konflikt dar. Die wesentliche Differenz besteht für Frauen zwischen ihrem Status als freie, autonome Individuen, und dem Umstand, dass sie in einer Welt sozialisiert wurden, in der sie von Männern als Andere nicht in der Wechselseitigkeit wahrgenommen werden, die dem Subjekt-

29 Ebd. S. 62.
30 Ebd. S. 630.
31 Ebd. S. 26.
32 Simone de Beauvoir: Soll man de Sade verbrennen? Drei Essays zur Moral des Existentialismus. Hamburg 2007, S. 81.

Objekt-Verhältnis der Sexualität und des Rechts entspricht, sondern Objekt und Subjekt festgelegt werden durch die Zugehörigkeit zum jeweiligen Geschlecht. Die Frau ist Subjekt und ist zugleich kein Subjekt, das ist ihre Situation.

Auf diese Weise geraten Frauen in einen ständigen Konflikt zwischen Immanenz und Transzendenz, zwischen Freiheit und ‚Entfremdung'. Der ‚Mann' ist für die ‚Frau' nicht ein anderes Subjekt, das die Freiheit des eigenen Subjekts bestätigt, sondern ein Subjekt, das die Freiheit der Frau unterdrückt und negiert. Allerdings dürfen „Männlichkeit" und „Weiblichkeit" keinesfalls als Wesenheiten, sondern als im Werden befindliche Individuen verstanden werden. Während also der Mann sich selbst als das Eigentliche betrachtet, sieht er in der Frau das Uneigentliche, das Zweitrangige. Um nichts anderes kreist ihre Frage, als darum, wie es denn geschehen konnte, dass zwischen den Geschlechtern Wechselseitigkeit nicht hergestellt worden ist, dass der eine der beiden Begriffe sich als der allein wesentliche behauptet hat, und mit Bezug auf seinen Gegenbegriff jede Wechselseitigkeit ablehnt, indem er diesen schlechthin als das ‚Andere' definiert.

Zwar sei auch der Mann vom Zurückfallen in die Immanenz bedroht: Doch während für Beauvoir die Frau erst unter anderen gesellschaftlichen Verhältnissen ihre vollständige Freiheit erlangen kann, suggeriert sie andererseits, dass der Mann bereits im ‚Patriarchat' seiner Freiheit mächtig wäre, was sich vorrangig auf seine Sexualität bezieht, aber eben deshalb auch über sie hinausweist, denn der Mann besitzt einen Vorteil, der ihm von Kindheit an eigen ist, er „besteht darin, daß seine Berufung als Mensch keinen Widerspruch zu seiner Bestimmung als Mann darstellt. Durch die Gleichsetzung von Phallus und Transzendenz ergibt es sich, daß seine sozialen oder geistigen Erfolge ihm ein männliches Prestige verleihen. Er ist nicht gespalten."[33]

Auf Freuds Kastrationskomplex anspielend, bemerkt Beauvoir: Weil der Phallus die Transzendenz „fleischlich verkörpert", und das Mädchen ohne ihn geboren wird, kann es, da es sich vom Vater um seine eigene Transzendenz gebracht fühlt, seine Integrität nicht wiederlangen, was es dazu veranlasst, sich als das *deuxième sexe* zum Objekt zu machen.[34] So kann Beauvoir dann doch gar nicht umhin, wenn sie die Situation der Frau im Unterschied zu der des Mannes bestimmen will, auf die Freudsche Erkenntnis von Ödipuskomplex und Penisneid zu rekurrieren: „Während der Ödipuskomplex des Knaben am Kastrationskomplex zugrunde geht, wird der des Mädchens durch den Kastrationskomplex ermöglicht und eingeleitet."[35] Dieser Erkenntnis von Freud fügt Beauvoir hinzu: „Nur innerhalb der in ihrer Totalität erfaßten Situation begründet das anatomische Privileg ein menschliches."[36] Zu dieser Totalität gehört der Augenblick,

33 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 892.
34 Ebd. S. 73.
35 Sigmund Freud: Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschiedes. Gesammelte Werke Bd. 14. Frankfurt am Main1999, S. 28.
36 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 73.

in dem das Mädchen begreift, „daß die Herren dieser Welt nicht die Frauen, sondern die Männer sind."[37]

Beauvoir weiß zwar, ohne einen Begriff sexueller Gewalt kann jene Totalität nicht erfasst werden, und so ist sie in *Deuxième sexe* ständig präsent, während etwa Lacan, indem er den Phallus als Signifikanten definierte, die ganze Frage der Gewalt zwischen Mann und Frau zu einer gar nicht mehr bestimmbaren machte. Tatsächlich besteht aber die Schwierigkeit darin, sie im Unterschied eben zu anderen Formen der Gewalt näher zu bestimmen. Ohne diese Bestimmung ist es auch nicht möglich, zu erklären, wie der Phallus die Transzendenz „fleischlich verkörpert". Charakteristisch für die Schwierigkeit ist etwa, dass Beauvoir an einer Stelle den ersten Geschlechtsverkehr der Frau *grosso modo* als Vergewaltigung bezeichnet oder ein andermal davon spricht, dass die Liebe beim Geschlechtsakt zu einem chirurgischen Eingriff, also zur Gewalt werde.[38] Andererseits klammert sie auch nicht die Gewalt der Frauen gegen die Männer aus: jede Freiheit will die der anderen beschränken, die Gewalt ist also ebenfalls in bestimmter Hinsicht durchaus wechselseitig, wenn auch eben in je verschiedenen Formen. „Die zur Immanenz verurteilte Frau versucht den Mann in ihr Gefängnis hineinzuziehen. So setzte sie dieses mit der Welt gleich und leidet nicht mehr unter ihrem Gefangensein: die Mutter, die Ehefrau, die Liebende sind Kerkermeisterinnen ... jede Unterdrückung schafft einen Kriegszustand ... der Existierende, den man für unwesentlich hält, wird unfehlbar danach streben, seine Souveränität wiederherzustellen."[39]

Das ungelöste Problem liegt darin, dass es, so verstanden, einerseits ein Kriegszustand zweier Souveräne ist, andererseits ein Vertragszustand unter einem einzigen. Den Mann dann doch noch als den eigentlichen Souverän in der Ehe zu fixieren, führt schließlich bei Beauvoir selber manchmal zu einer Idealisierung des Phallus, die fast an Weininger gemahnt. Etwa wenn sie im Hinblick auf den Liebesakt von einem vor „Leben strotzendem Glied"[40] schreibt, oder wenn sie von der Beweglichkeit des Phallus und der Lenkung des Urinstrahls fasziniert scheint. „Jeder Wasserstrahl erscheint als ein Wunder, eine Herausforderung der Schwerkraft: Ihn zu lenken, ihn zu beherrschen, bedeutet einen kleinen Sieg über das Naturgesetz."[41] So fragt man sich, wie Beauvoir dazu kommt, den Penisneid bei Freud zu kritisieren, den sie doch offenkundig bei sich selbst kaum zu reflektieren scheint. Und vielleicht kommt es in Beauvoirs Philosophie gerade dadurch, wenn auch nur indirekt, zu einer gewissen Abwertung sexueller Lust: Begriffe wie Liebe, Lust, Leidenschaft und Begehren werden zwar verwendet, allerdings in einer Weise, die kaum darauf schließen lässt, dass der Mensch eben jederzeit auch unter dem Gesichtspunkt zu betrachten wäre, nicht Herr im eigenen Hause, vielmehr ein von seinen Triebansprüchen abhängiges Wesen zu sein.

37 Ebd. S. 356.
38 Ebd. S. 466.
39 Ebd. S. 883.
40 Ebd. S. 490.
41 Ebd. S. 341.

Wenn in diesem ungelösten Problem in der Bestimmung sexueller Gewalt schließlich der Grund gesehen werden kann, warum gerade der Lesbianismus in *LeDeuxième sexe* eine solche Bedeutung bekommen konnte, so verweist das zugleich auch auf die Möglichkeit einer Lösung. Sie deutet sich in der Kritik der Ehe und der „Komplizenschaft" an. Die Ehe, so Beauvoir, „ermutigt den Mann zu einem launischen Imperialismus. Die Versuchung zu herrschen, ist die größte, die unwiderstehlichste Versuchung überhaupt. Wer das Kind der Mutter überläßt, die Ehefrau dem Ehemann ausliefert, pflegt die Tyrannei auf Erden."[42] Diese Tyrannei ist von der Seite der Frau aus wiederum nur möglich, weil es hinter dem Vertragsverhältnis der Ehe immer schon eine Komplizenschaft zwischen Mann und Frau gebe: Während Schwarze „ihr Los mit Empörung erleiden, daß kein Privileg die Härte ihres Schicksals mildert",[43] sind Frauen und Männer in einer Art Kumpanei gefangen. Sie stehen sich einerseits in der bürgerlichen Gesellschaft als Vertragspartner gegenüber, andererseits existiert zugleich, wie bei keinen anderen Vertragspartnern dieser Gesellschaft eine libidinöse Besetzung, die zwar wechselseitig sein kann, aber deren Wechselseitigkeit zum einen nicht so einfach wie ein Vertrag aufgekündigt zu werden vermag, zum anderen aber auf durchaus unterschiedlichen Besetzungen beruht.

In ihren frühen Essays hat Barbara Sichtermann einmal von der Unfähigkeit der Männer gesprochen, sich zum Objekt machen zu lassen, und ihr die Unfähigkeit der Frauen gegenübergestellt, aus dem Anderen ein Objekt zu bilden. „Die Sexualität hat die Kraft, *uns* zu ihrem Objekt zu machen (Frauen und Männer), vermittelt über die/den Geliebten. Der Begehrende ist Objekt seiner Begierde und so auch seines Objekts: In dieser Form kennen auch Männer den Objektstatus im Bett."[44] Lust setzt „Objektivierung ebenso voraus wie Objekt-Sein, also Passivität."[45] So gesehen bedeutet auch das Stadium der Verliebtheit für Männer manchmal etwas anderes, nämlich dann, wenn sie für diese Zeit die Fähigkeit, sich zum Objekt machen zu lassen, nur vortäuschen. Heinrich von Kleist hat diese Konstellation auf einzigartige Weise in seinem Stück *Penthesilea* im Verhältnis des Achill zur Titelfigur durchsichtig gemacht. Dass jedenfalls dieser Objektstatus, also die Passivität, nicht so einfach zu haben ist, wusste niemand besser als der heimliche Dialektiker Freud: „Man könnte daran denken, die Weiblichkeit psychologisch durch die Bevorzugung passiver Ziele zu charakterisieren." Das jedoch dürfe nicht missverstanden werden. „Es mag ein großes Stück Aktivität notwendig sein, um ein passives Ziel durchzusetzen."[46] Sichtermann deutete nun zwar an, dass zugleich auch die Nähe der Objektivierung zur Herrschaft reflektiert werden müsse, um eine Balance jenseits von Herrschaft durch Verflüssigung der Positionen herzustellen, aber auch sie führte damals nicht weiter aus, was daraus für die Bestimmung sexueller Gewalt folgt.

42 Ebd. S. 583.
43 Ebd. S. 369.
44 Barbara Sichtermann: Weiblichkeit. Zur Politik des Privaten. Berlin 1983, S. 77.
45 Ebd. S. 79 f.
46 Sigmund Freud: Die Weiblichkeit. Gesammelte Werke. Bd. XV. Frankfurt 1999, S. 123.

Männer werden gewalttätig im selben Maß, in dem sie längst darauf beharrten, sich nicht zum Objekt machen zu lassen. Darin liegt, was Adorno einmal im Gespräch mit Horkheimer als das Falsche am „Genitalcharakter" bezeichnet hat, deren „typischer Vertreter" der Wagnersche Siegfried sei, Inbegriff der „Verkehrtheit des Glücks, das in der bürgerlichen Gesellschaft erreicht werden" könne.[47] Die Erektion als Schwert zu betrachten ist diesem Genitalcharakter gewissermaßen wichtiger als die Erektion selber. So imitiert der Mann, der sich nicht zum Objekt machen lässt, gerade darin den Souverän, das wirkliche Gewaltmonopol, umso mehr und mit umso mehr wirklicher Gewalt, als er einerseits individuell die Möglichkeit verliert, eben das weiter zu demonstrieren, andererseits die Männer im Allgemeinen das von der Entwicklung des modernen Staats erzwungenes Monopol auf Gewalt als Familienväter an den Staat abgeben mussten.[48] Nicht zufällig sind darum die wichtigsten Passagen des *Deuxième sexe* neben dem Kapitel über den Lesbianismus jene, in denen Beauvoir die Ehe von ihrem inneren individuellen Zerfall wie von der äußeren gesellschaftlichen Entwertung der Familie aus betrachtet: „Der Mann, das souveräne Subjekt, der Überlegene, gibt seine privilegierte Position nicht so ohne weiteres auf, während die Frau beginnt ihre Forderungen zu stellen."[49] Daraus, so deutet Beauvoir an, entsteht schließlich die sexuelle Gewalt als eine, die bereits auf die rechtliche Gleichsetzung reagiert. Die Ehe zeigt sich nun als Ort dieser Reaktion. Auf der Linie ihrer Kritik der Ehe liegt darum auch Beauvoirs vehementes Eintreten für die Errichtung von Frauenhäusern in den 1980er Jahren. Der Souverän muss einschreiten, wenn der Mann es nicht duldet, dass die Frau Komplizenschaft nicht mehr will und den Ehevertrag, sei er nun wirklich oder nur virtuell geschlossen, aufkündigt, und weil er es nicht duldet, den Souverän im Ausnahmezustand markiert, die Frau verfolgt und mit Gewalt bedroht. Die Tatsache zu reflektieren, dass es Frauenhäuser geben muss, aber nicht Männerhäuser, ist wohl die beste Voraussetzung für die Bestimmung sexueller Gewalt in der bürgerlichen Gesellschaft.

Dass jedoch die Einrichtung solcher Frauenhäuser so wenig von allein erfolgt wie diese Gesellschaft vor ihrem eigenen Zerfall gefeit wäre, war Beauvoir dabei wohl sehr klar. So sah sie auch die Gefahr, dass die Gewalt, die der Imitator des Souveräns im und nach dem privaten Eheleben auszuüben versucht, wieder über das Privatleben innerhalb der Institution der Ehe hinaus verallgemeinert und institutionalisiert werden könnte.[50]

47 Theodor W. Adorno; Max Horkheimer: Diskussionsprotokolle. Zur Frage der Naturbeherrschung. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Alfred Schmidt u. Gunzelin Schmid Noerr. Bd. 12. Frankfurt am Main 1985, S. 511.

48 Siehe Max Horkheimer: Autorität und Familie. In: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt 1998.

49 Beauvoir: Das andere Geschlecht (wie Anm. 5), S. 884.

50 Siehe hierzu Fathiyeh Naghibzadeh: Die göttliche Mission der Frau. Zu Geschichte und Struktur des Geschlechterverhältnisses im Gottesstaat Iran. In: Stephan Grigat; Simone Dinah Hartmann (Hg.): Der Iran. Analyse einer islamischen Diktatur und ihrer europäischen Förderer. Innsbruck 2008.

Und darum war sie übrigens auch sehr hellhörig, was den Islam betrifft: Bereits 1967, während einer Reise nach Ägypten, traf sie sich mit Feministinnen und Journalistinnen und verurteilte die Diskriminierung der Frauen durch den Koran, die in Widerspruch zu Gamal Abdel Nassers Proklamation der Gleichheit der Geschlechter von 1962 steht.[51] Und anders als Foucault, der, wenn auch nur kurze Zeit, mit den Mullahs sympathisierte, engagierte sich Beauvoir ebenso dauerhaft für den Kampf der iranischen Frauen gegen die Folgen der ‚Revolution' von 1979.

51 Pelz: Simone de Beauvoir (wie Anm. 2), S. 50.

Dieter Sturm

Entschärfung der Subjektphilosophie, Verdrängung der Gesellschaftskritik

Eine 30 Jahre zu spät gekommene Rezension

In seinem *Zeit*-Bericht zum internationalen Sartre-Kongress, der von 9. bis 12. Juli 1987 an der Goethe-Universität in Frankfurt am Main abgehalten wurde, fragt sich Lothar Baier, „ob der erstaunliche Zulauf zu diesem Sartre-Kongreß nicht auch Ausdruck des kollektiven Bedürfnisses ist, aus gegebenem Anlaß zusammenzukommen und zusammenzubleiben und in der Begeisterung über den Anlaß das Ereignis des Zusammenkommens zu feiern“ und konstatiert die Auffälligkeit, „daß die stumme Geduld der Zuhörer bei weitem gegenüber der Streitlust überwiegt, die sich in früheren Jahren lautstark Gehör verschaffte.“[1] In der Tat erscheint es so, als ob der Kongress sieben Jahre nach Sartres Tod weniger den Versuch darstellen sollte, die Widersprüche und Brüche in dessen Denken zu entfalten und ihn mit anderen Denkrichtungen im Bewusstsein ihrer unaufhebbaren Differenzen zu ihm zu konfrontieren, als vielmehr entweder Einzelaspekte seines Denkens oder dieses als vermeintlich einheitliches oder besser: kontinuierlich fortgeschrittenes philosophisch-theoretisches Unternehmen an damals aktuelle Diskussionen in Philosophie und Sozialwissenschaften anzugliedern und sie gleichsam für sie „fruchtbar“ zu machen. Wenn auch aufgrund der Vielfalt an Themen, der Menge an Referenten und der Unterschiedlichkeit der Denkrichtungen

1 Lothar Baier: Nach ihm die Sintflut. Ein Bericht über den Frankfurter Kongreß. http://www.zeit.de/1987/30/nach-ihm-die-sintflut/komplettansicht (letzter Zugriff: 17.7.2016).

2 Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek bei Hamburg 1988. Organisiert wurde der Kongress von Traugott König, der wichtige Werke Sartres, unter anderem *Das Sein und das Nichts* und die *Kritik der dialektischen Vernunft*, ins Deutsche übersetzte und damals die Gesammelten Werke Sartres herausgab. Neben einigen Einzelbeiträgen war der Kongress in sechs Sektionen aufgeteilt, namentlich und in chronologischer Reihenfolge in „Sartre und der Strukturalismus“, „Sartres Ästhetik“, „Sartre als Intellektueller“, „Sartres Geschichts- und Sozialphilosophie“ und „Subjektivität und Intersubjektivität“, wobei die Beiträge, zu den Sektionen entsprechenden Abschnitten zusammengefasst, im Sammelband in geänderter Reihenfolge abgedruckt sind, an der sich auch die folgende Darstellung orientiert.
Diskussionen sind, falls es sie gegeben hat, leider nicht in dem Band dokumentiert. Ebenso wurde die den Kongress einleitende Podiumsdiskussion unter dem Titel „‚Zur Freiheit verurteilt‘. Freiheit, Verantwortung und Engagement“, an der Silvia Bovenschen, Axel Honneth, Traugott König, Claude Lanzmann, Margarete Mitscherlich, Alice Schwarzer und Heinrich Vormweg teilnahmen, nicht in den Band aufgenommen; dass sie stattgefunden hat, ist dem am Ende des Bandes abgedruckten Programm des Kongresses zu entnehmen.

und Schulen, die sie repräsentierten, sowie der Überlegungen und Thesen, die sie formulierten, kein roter Faden und schon gar keine zentralen Konfliktlinien auszumachen sind, so lassen sich doch gewisse – fragwürdige – Tendenzen des Kongresses, genauer: in den Referaten, die in einem 1988 erschienenen Sammelband dokumentiert sind,[2] feststellen, die im Folgenden skizziert werden sollen. Zunächst lag, wie schon ein Blick auf die Liste der Referenten zeigt, der Schwerpunkt auf der Sartre-Rezeption in Deutschland und im akademischen Milieu. Nur am Rande spielte der damalige Stand des Verhältnisses zu Sartre in Frankreich eine Rolle.[3] Weiters zu bemerken ist eine wohlwollende Fokussierung auf den späteren Sartre, der seine frühe Philosophie der vermittlungslosen – und potentiell gewaltsamen – Konfrontation von Subjekt, Objekt und dem Subjekt-Anderen in eine aktivistische „Sozialontologie" überführt hat, die weiterhin keine gesellschaftliche Vermittlung kennt, aber stattdessen die vormals rein existentiellen Kategorien nach Maßgaben des Kampfes des Proletariats gegen die Bourgeoise „sozialisiert". Zwar werden die Unterschiede zwischen Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft" und dem damals aufstrebenden Strukturalismus, der die Möglichkeit des Subjekts, als geschichtlicher Akteur in Erscheinung zu treten, leugnet, gesehen, aber kaum beachtet, worin Sartres aktivistischer Entwurf eine kritische Theorie der Gesellschaft verfehlt. Damit zusammen hängt auch die Interpretation Sartres aus dem Geist der kommunikations- und handlungstheoretischen Nachfolger der Kritischen Theorie, wie sie auf dem Kongress vor allem durch Axel Honneth und Hauke Brunkhorst vertreten waren, denen am Verschwinden sowohl des immer nur als Einzelnes möglichen Subjekts in einem „apriorischen Intersubjektivismus"[4] als auch am Begriff von gesellschaftlicher Totalität, wie ihn die ältere Kritische Theorie entfaltet hat, gelegen ist. Andere Referenten bemühen sich wiederum, den Unterschied zwischen Sartres Philosophie und dem Strukturalismus und auch dem in diesem aufgegangenen Linksnietzscheanismus zu nivellieren, indem die unterschiedlichen philosophischen Voraussetzungen – hier die Philosophie der absoluten, voraussetzungslosen Freiheit des *Subjekts*, dort die Anrufung des *Menschen*, sich ins irrationale Kollektiv einzugliedern

3 Vertreten waren neben Wissenschaftlern und Autoren aus Deutschland einige Referenten aus den USA, der Schweiz, Belgien, den Niederlanden, Finnland und Frankreich. Ob der Umstand, dass aus Frankreich lediglich Georges-Arthur Goldschmidt und der marxistische Physiker Jean-Pierre Vigier anwesend waren, also gleichsam zwei Pole einer Würdigung Sartres, von denen der eine den Einspruch Sartres gegen die Philosophie Heideggers anhand der Form des Schreibens und des Inhalts des Geschriebenen in den Mittelpunkt rückt (Georges-Arthur Goldschmidt: Ist da jemand? Gemeinschaft oder Gesellschaft – Heidegger oder Sartre. In: Ebd., S. 429 – 436), der andere den „Dialektiker" und marxistischen Aktivisten Sartre, ohne sich lang mit seinem Werk aufzuhalten, in die von ihm dogmatisch statuierte marxistische Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit eingemeindet (Jean-Pierre Vigier: Existentialismus, Marxismus und moderne Wissenschaft. In: Ebd., S. 265 – 275), der „Einladungspolitik" des Veranstalters oder anderen Umständen geschuldet war, kann hier nicht beantwortet werden. Der Vortrag von Goldschmidt wird in der *sans phrase* 11/2017 erscheinen.

4 Siehe Manfred Frank: Wider den apriorischen Intersubjektivismus. Gegenvorschläge aus Sartrescher Inspiration. In: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit. Frankfurt am Main 1983, S. 273 – 289.

(und darin auf- oder unterzugehen), beziehungsweise als von vornherein nur als Resultat objektiver Strukturen gedachter Effekt – ignoriert werden. Schließlich ist frappant, wie wenig das Verhältnis der Sartreschen Philosophie zum Nationalsozialismus und sein Engagement gegen den Antisemitismus sowie auch, damit zusammenhängend, sein Verhältnis zur Philosophie Heideggers beziehungsweise sein Abweichen von dieser zur Debatte stand. Im Folgenden sollen sowohl diese Tendenzen als auch davon differente und ihnen widersprechende Positionen innerhalb des Kongresses anhand einiger Beiträge verdeutlicht werden.

Herbert Schnädelbach beleuchtet in seinem instruktiven, am Beginn des Kongresses stehenden Beitrag über *Sartre und die Frankfurter Schule*[5] das Verhältnis der älteren Kritischen Theorie zum Denken Sartres und kritisiert dabei die Fehleinschätzung von dessen Existenzphilosophie als „idealistisch" und „dezisionistisch" und die darauf beruhende Verkennung gemeinsamer Motive, vor allem der Ablehnung einer Bestimmung des Wesens des Menschen, die von der „kommunikationstheoretischen Wende" der Kritischen Theorie, die, was Schnädelbach nicht sieht, einen Bruch mit ihr darstellt, bekräftigt wird.[6] Begründet sieht Schnädelbach diesen blinden Fleck in einer „gegenläufigen Entwicklung des Denkens, die beide von etwas Entgegengesetztem zu etwas erneut Entgegengesetztem brachte".[7] Diese gegenläufige Entwicklung spiele sich zwischen reiner Philosophie aufseiten Sartres und Sozialphilosophie aufseiten Adornos und Horkheimers ab. Während Sartre sich immer mehr der Marxschen Theorie angenähert habe, sei sie für Adorno und Horkheimer „nach dem Krieg"[8] immer fragwürdiger geworden. Dennoch verabsäumt es Schnädelbach, diese gegenläufige Entwicklung zu präzisieren: Während Adorno und Horkheimer immer schon, inspiriert durch Lukács, die Marxsche Kritik der Warenform gegen den Praxis- und Arbeitsfetischismus des Marxismus in und gerade daran nach Auschwitz festhielten und nicht, wie Schnädelbach meint, „das unbegrenzte Zutrauen in die unbegrenzte Erklärungskraft der Marxschen Theorie, das Sartre erst gewann, endgültig verloren hatten – trotz der ‚heimlichen Orthodoxie' (Habermas) im Bereich der Arbeitswertlehre"[9], versuchte Sartre nach 1945 den marxistischen Praktizismus unmittelbar in den Existentialismus zu implantieren, was aus seiner Philosophie zwar nicht zwangsläufig folgt, aber von einer bisher kaum beachteten Verwandtschaft zwischen der Maß- und Vermittlungslosigkeit des Sartreschen Verständnisses von individuellem Handeln und dem leninistischen Projekt, die Geschichte und ihre „gewachsenen" Institutionen in der proletarischen Aktion gleichsam zu übertrumpfen, zumindest begünstigt wird.[10] Was Sartre und Adorno im

5 Herbert Schnädelbach: Sartre und die Frankfurter Schule. In: König (Hg.): Sartre. Ein Kongress (wie Anm. 2). S. 13 – 35.
6 Ebd. S. 16.
7 Ebd. S. 19.
8 Ebd.
9 Ebd.
10 Der langjährige Weggefährte Sartres Maurice Merleau-Ponty hat diese Verwandtschaft und die damit zusammenhängende Weigerung Sartres, die marxistische beziehungsweise dialektisch-materialistische Geschichtsphilosophie überhaupt in ihrer Entwicklung und ihren Widersprü-

engeren Sinn philosophisch verbindet, erfasst Schnädelbach, selbst Adorno-Schüler, hingegen sehr genau: Die Philosophie Adornos steht in einer, letztlich auf Schelling und Kierkegaard zurückgehenden, untergründigen phänomenologischen Tradition, die durch ihre materialistische Wendung zugleich verdeckt wird als auch, am stärksten in der *Negativen Dialektik*, deutlich hervortritt: „[Schellings] metaphysische Thesen, daß das Existierende in seinem Wesen nicht aufgeht und Freiheit als absolute Grundlosigkeit zu verstehen ist, ist noch in Adornos ‚Nichtidentischem' und ‚Hinzutretendem' mit Händen zu greifen. Überkommen ist dies Sartre und Adorno gemeinsam auf dem Umweg der Kierkegaardschen Subjektivierung von Schellings positiver Philosophie, die den Ausdrücken Existenz und Entscheidung überhaupt erst ihren spezifisch existenzphilosophischen Klang verlieh. Den freilich hat Adorno niemals verstärken wollen und außerdem hatte er von Marx und Lukács her genügend Gründe nicht nur für eine Metakritik der Erkenntnistheorie, sondern auch die Hegelkritik Kierkegaards, denn die war ihm zu subjektivistisch."[11] Die Gereiztheit Adornos gegenüber dem Existentialismus erkläre sich demnach aus seiner Weigerung, diese Subjektivierung zu übernehmen – nicht zuletzt auch deshalb, weil er darin den Weg zur Existentialontologie Heideggers vorgezeichnet sah, was Schnädelbach wiederum unerwähnt lässt. Dass Adorno später in der Tat, ohne die Abneigung gegenüber dem Existentialismus zu revidieren, „existentialistischer" wurde, ist auch weniger darauf zurückzuführen, dass ihm die „Brücke des Marxschen Werkes" immer „brüchiger" erschien,[12] sondern in der Einsicht, dass nach Auschwitz auch die Kritik der politischen Ökonomie niemals ohne die zumindest implizite Voraussetzung einer voraussetzungslosen Freiheit „im Stande der Unfreiheit" unwahr, zumindest aber folgenlose theoretische Spielerei wird.

Während Schnädelbach sich kaum um die Beziehung des Denkens Sartres zu dem Heideggers kümmert, erweist sich der Heidegger-Schüler Hans-Georg Gadamer in der Nachzeichnung seiner Lektüre von *Das Sein und das Nichts*[13] als Heideggerianer, der selbst und gerade im Lob Sartres noch seine Abneigung gegen ihn erkennen lässt und schon vorab kein Hehl daraus macht, dass er zeigen möchte, „wie schwer es von der deutschen

chen zur Kenntnis zu nehmen, mit einigem Erstaunen sehr genau gesehen: „Liest man *Les Communistes et la Paix*, so fragt man sich, ohne allerdings eine Antwort zu finden – so gleichmäßig sind die Marx-Zitate verteilt –, welchen Unterschied Sartre zwischen Marx, den Ideologen des Sowjetkommunismus und seinem eigenen Denken macht. Als guter Philosoph nimmt Sartre nämlich diese ganze Welt in sein Denken auf. Darin, aber auch nur darin, sind – wenn man einmal seine Negation der Geschichte und der geschichtlichen Wahrheit, seine Philosophie des Subjekts und des Anderen als Intrusion als gültig voraussetzt – Marx, Lenin, Stalin, Duclos im Grunde nicht unterscheidbar voneinander und unterscheiden sich auch nicht von Sartre." Diese neue Phase (vermeintlich) dialektischen Denkens nennt Merleau-Ponty Ultra-Bolschewismus, in dem „der Kommunismus sich nicht mehr durch Wahrheit, die Philosophie der Geschichte und die Dialektik rechtfertigt, sondern durch deren Negation." Maurice Merleau-Ponty: Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt am Main 1974, S. 120.

11 Schnädelbach: Sartre und die Frankfurter Schule (wie Anm. 5), S. 21.

12 Siehe ebd.

13 Hans-Georg Gadamer: Das Sein und das Nichts. In: Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 37 – 52. Gadamer hat, wie er mitteilt, die Erstausgabe des Werks von Heidegger als Geschenk erhalten. Ebd. S. 37.

Tradition aus ist, französisches philosophisches Denken zu verstehen, und wie schwer es umgekehrt auch ist", wovon „man aus Bescheidenheit weniger redet."[14] Er habe Sartre in einer Situation gelesen, als Heidegger, „der in den letzten Jahren nicht gerade vom Nazi-Regime begünstigt worden war", plötzlich wieder die Szene beherrschte und seine Anhänger nachzuweisen versuchten, dass nicht Heidegger auf Husserl fuße, sondern sich Husserl selbst in späteren Jahren als im Grunde Heideggerscher Denker erwiesen habe.[15] Soweit Sartre Heidegger folgt, folgt Gadamer auch Sartre, aber er stößt sich schon daran, dass der „große Psychologe Sartre"[16] in seiner anschaulichen Illustration der Angst als das, worin sich dem Subjekt seine Freiheit enthüllt, anhand eines Spaziergangs auf einem Bergpfad[17] keine Konzessionen an die Todesverfallenheit macht. Sartre habe „nicht gut geschildert, wie verlockend es ist, in den Abgrund zu sehen, und das ist ja die eigentliche Dämonie des Schwindels. Man wird ja dadurch schwindelig, daß das, worin man keinen Halt mehr findet, so unwiderstehlich anzieht."[18] Wenig überraschend beklagt Gadamer denn auch die Weigerung Sartres, der deutschen Ideologie in ihrer Eskamotierung des unaufhebbar einzelnen Für-sich zu folgen. Sartres Nachweis, dass Hegel im Herr-Knecht-Kapitel in der *Phänomenologie des Geistes* das allgemeine Selbstbewusstein, deren Genese er zu belegen vorgibt, immer schon voraussetzt,[19] wird von Gadamer bestritten, wobei er sich eindeutig auf die knechtische, der Todesdrohung nachgebenden Seite dieses Bewusstseins schlägt, denn die Dialektik des Selbstbewusstseins zeige, „daß der, der arbeitet, das höhere Selbstbewußtsein hat gegenüber dem Herrn und nicht das niedrigere. ... Sartre hat das überhaupt nicht begriffen."[20] Auch dass Sartre in seinem frühen philosophischen Hauptwerk dem Heideggerschen Mit-sein die Gefolgschaft beziehungsweise Unterwerfung versagt,[21] kreidet Gadamer milde im Ton, aber entschlossen in der Sache an: Das Mit-sein erscheine Sartre als „eine Art Mitläufertum mit dem Dasein. Hier hat Sartre doch wohl die Analyse der Alltäglichkeit mit der Eigentlichkeit des Daseins fälschlich durchmischt."[22] In Wirklichkeit verhält es sich genau umgekehrt: Sartre hat das Dasein im Unterschied zu Heidegger immer schon als „uneigentliches" Sein des einzelnen Bewusstseins (*réalité-humaine*) begriffen und anlässlich des Mit-seins die Auslöschung des Einzelnen, die er im Fall des Daseins noch stillschweigend übergangen hat, in Heideggers Ontologie entdeckt.

In eine der Kritik Gadamers nicht unähnliche Richtung aus anderer theoretischer Warte – einer Sozialphilosophie im Anschluss an Habermas – zielt die Kritik Axel Hon-

14 Ebd.
15 Ebd. S. 39 – 41.
16 Ebd. S. 48.
17 Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Reinbek bei Hamburg 2010, S. 93 – 97.
18 Gadamer: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 13), S. 48.
19 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 17), S. 433 – 443.
20 Gadamer: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 13), S. 49.
21 Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 17), S. 443 – 452.
22 Gadamer: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 13), S. 51.

neths an Sartres, wie er es nennt, „Intersubjektivitätstheorie".[23] Sein Verfahren besteht jedoch, grob gesprochen, darin, Sartres Überlegungen zur Beziehung, besser: zur Bedingung der Möglichkeit der Beziehung zwischen zwei Subjekten in *Das Sein und das Nichts* zunächst zu entstellen, um es dann, durchaus etwas von dessen Motiven begreifend, als Sabotage kommunikativen Handelns erscheinen zu lassen. Bekanntlich ist nach Sartre das Verhältnis zweier Subjekte zueinander dadurch bestimmt, dass sie sich – noch vor jeder wie auch immer gearteten konkreten Beziehung – wechselseitig als Subjekte negieren müssen. Nach Honneth vertrete Sartre hingegen einen „intersubjektivischen Negativismus", der, so Honneth weiter, ohne einen Beleg dafür zu bringen, „als das untergründig fortwirkende Bezugsmodell für alle poststrukturalistischen Versuche gelten kann, die intersubjektive Kommunikation als Vorgang der Pseudokommunikation zwischen narzißtisch oder egoistisch auf sich bezogene Subjekte [sic!] zu entlarven."[24] Das interessierte Missverständnis, von dem Honneth ausgeht, ist, Sartre anstatt als Subjektphilosophen im Zeitalter des neuen Behemoth[25] als konfliktorientierten Kommunikationstheoretiker zu verstehen, der das Gelingen jeglicher Interaktion zwischen Subjekten leugnet. Doch nicht nur Sartre, schon Hegel wird von Honneth kommunikationstheoretisch gelesen und so vermag auch er es, Hegels Herr-Knecht-Kapitel gegen Sartre in Anschlag zu bringen; dessen gewaltsame Implikationen werden aber im Unterschied zu Gadamer, der sie kaum verhohlen lobt, völlig unterschlagen: Hegel habe „Interaktionen als solche Formen des Kampfes um Anerkennung deuten können, die das Potential ihrer eigenen Überwindung in sich tragen, weil Subjekte sich auf die wechselseitige Anerkennung ihrer Selbstansprüche durchaus einigen können."[26] So wirft er Sartre auch folgerichtig und mit der Hellsicht der Ranküne vor, dieser habe die Hegelsche Einsicht „auf ihre Hobbesschen Ursprünge zurückgeschraubt"[27]; der sittliche Kampf um Anerkennung werde zum bloßen Kampf der Selbsterhaltung des Für-sich. Schließlich unterstellt Honneth Sartre aber noch wohlwollend, dass er seinen „negativen Intersubjektivismus" in der Folge zunehmend historisiert habe, angefangen von den *Überlegungen zur Judenfrage* über die *Kritik der dialektischen Vernunft* bis zum *Idioten der Familie*.[28] So löst sich aus Honneths Sicht, um sich mit Sartre doch noch zu versöhnen, alles, der Antisemitismus wie der gesellschaftliche Antagonismus, Gewaltverhältnisse und Barbarei zu historisch bedingten Formen pathologischer Kommunikation.

In Iring Fetschers Beitrag über Sartre und den Marxismus[29] rücken hingegen sowohl die Gewaltverhältnisse als auch die Schwächen von Sartres in der *Kritik der dia-*

23 Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 74 – 83.

24 Ebd. S. 74.

25 Siehe Gerhard Scheit: Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno. Freiburg 2011, S. 99.

26 Honneth: Kampf um Anerkennung (wie Anm. 23), S. 80.

27 Ebd. S. 81.

28 Ebd. S. 81 f.

29 Iring Fetscher: Sartre und der Marxismus. In: Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 226 – 246.

lektischen Vernunft entwickelter Sozialontologie ins Licht.[30] Neben einem Abriss der Rezeption Sartres im Staatssozialismus, der den Existentialismus bekanntlich auch noch zu Zeiten von Sartres Engagement für den Marxismus und seiner Verteidigung des Bolschewismus als idealistische beziehungsweise reaktionäre Verfälschung des historischen und dialektischen Materialismus kategorisch verwarf, liefert er eine kritische Würdigung dieses zweiten Hauptwerks Sartres, in der er auf den Umstand, dass Sartre hier die Verdinglichung, die er Gegen-Finalität nennt, sehr konkretistisch und personalistisch ohne Berücksichtigung der gesellschaftlichen Form, in der sich diese vollzieht, fasst, indem er sie unmittelbar aus dem Handeln der Einzelnen und ihrer Benutzung von Werkzeugen ableitet. Doch entgeht auch Fetscher diesem Konkretismus nicht und ebenso wenig einer Verklärung der vorkapitalistischen Verhältnisse, die sich in dieser Form bei Sartre nicht findet. Sartre übersehe den kategorialen Unterschied der Entfremdung, „wenn er Werkzeug und bald darauf Maschine und Fabrik in eine Reihe stellt. Marx hat scharf zwischen der formellen und der reellen Subsumtion der Arbeit unterschieden. Die formelle Subsumtion beläßt die Arbeit in ihrer Gestalt … Zur reellen Subsumtion kommt es erst dann, wenn im Fabrikbetrieb die innerbetriebliche Arbeitsteilung die ungelernten Arbeiter auf immer eintönigere Teilfunktionen reduziert und damit dem Kapital auch die Rolle der Gestaltung der Arbeit überträgt."[31] Wenn Fetscher auch aus sozialdemokratischer Perspektive mit dem Sartre der *Kritik der dialektischen Vernunft* eine bestimmte Vorstellung von Materialismus verbindet, die es nicht mehr erlaubt, gesellschaftlichen Zwang und individuelle Freiheit miteinander zu konfrontieren, sondern den Grad der Freiheit aus der Stellung des Einzelnen innerhalb der Produktionsverhältnisse oder gar aus ominösen materiellen Voraussetzungen ableitet – den sich freilich der Arbeiter nach Sartre aus freien Stücken auferlegen muss, das heißt den Eintritt in die KP und den Kampf gegen die Bourgeoise –, geht er ebenso wohl aus ebendieser Perspektive zu Sartres Sucht nach rastlosem Aktivismus und seiner Verwerfung jeder *politischen* Institutionalisierung von Freiheit auf Distanz und erkennt, nicht zufällig im Zusammenhang mit Hannah Arendts Überlegungen zur amerikanischen Revolution, das Unvermögen von Sartres Philosophie, zwischen Befreiung und Freiheit zu unterscheiden.[32]

30 Im Unterschied dazu stellt der anschließende Beitrag von Leo Fretz: Knappheit und Gewalt: Kritik der dialektischen Vernunft (Ebd. S. 247 – 267) eine unkritische Würdigung dieses „Meisterwerk(es) der philosophischen Kraft und der logischen Präzision" dar.

31 Fetscher: Sartre und der Marxismus (wie Anm. 29), S. 237 f.

32 Siehe ebd. S. 442 f. Schon Sartres Entwürfe einer Moralphilosophie, die er in den späten 1940er Jahren im Anschluss an *Das Sein und das Nichts* skizzierte und der einige Beiträge des Kongresses gewidmet sind, enthalten dieses antiinstitutionelle Moment: An die Stelle des *Rechts*, das die konkreten Umstände des Handelns ignoriere und die „Tyrannei des Abstrakten" repräsentiere, solle der *Appell* an die Freiheit des Anderen als quasi verbindlicher Ausdruck des Sein-Sollens treten; der Andere könne sich aber immer noch in Berufung auf seine Freiheit weigern, den Appell zu beantworten, was letztlich zum Mord an dem, der sich weigert, führe. (Siehe Mark Hunyadi: Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral. In: Ebd. S. 80 – 92.) Das in das *Sein und das Nichts* entfaltete ontologische Verhältnis zwischen verschiedenen Subjekten wie auch die absolute Freiheit bleibt in Sartres Philosophie also auch weiterhin weder auf gesellschaftliche noch politische Formen bezogen, sie

Wenn hingegen Alfred Schmidt in seinem Beitrag über die Kontroverse zwischen Lévi-Strauss und Sartre gegen die Spätphilosophie Sartres so gut wie keine Einwände erhebt und diesen als originären marxistischen wie dialektischen „Praxisphilosophen" und gar als Hegelianer gegen die strukturale Ethnologie Lévi-Strauss' in Anschlag bringt,[33] dürfte das vor allem der Intention geschuldet sein, gegen die Leugnung der Möglichkeit nicht nur historischer Praxis, sondern des Subjekts als solchem durch den Strukturalismus entschieden Einspruch zu erheben. Dass dabei, ganz im Sinne des späten Sartre, die erkenntnistheoretische Verteidigung des Subjekts mehr oder weniger stillschweigend mit der nicht weiter reflektierten Verteidigung (marxistischer) Praxis enggeführt wird, ist eine grundsätzliche Schwäche dieser Gegenüberstellung und dass Sartre hier als Repräsentant der marxistischen Geschichtsphilosophie ins Feld geführt wird, scheint eher auf das interessiert-missverständliche Bild des Sartres der *Kritik der dialektischen Vernunft* zurückzuführen sein, das Lévi-Strauss von ihm malt und Schmidt übernimmt. Schmidt erwähnt selbst, dass „Lévi-Strauss ... Sartre zu den letzten zeitgenössischen Philosophen zählt, die sich von der Geschichtswissenschaft eine ‚fast mythische' Vorstellung machen und sie den anderen Wissenschaften voranstellen."[34] Dennoch verdeutlicht diese Darstellung, gerade indem sie die Invektiven von Lévi-Strauss zum Ausgangspunkt nimmt, was auch den späten Sartre letztlich von seinen strukturalistischen Gegnern unterscheidet: dass für diesen der Mensch letztlich noch immer zuvorderst philosophisch als Subjekt in Betracht kommt, während der Strukturalismus die wissenschaftliche Untersuchung des Menschen als Objekt, als ausschließlich dem An-sich zugehörig, ihrerseits erkenntnistheoretisch zu absolutieren sich vornimmt: „Lévi-Strauss mißt die Sartresche Philosophie an ihrem anthropologischen Anspruch, ohne zu beachten, wie dieser von Sartre selbst verstanden wird: philosophisch, nicht im Sinn materialer Forschung."[35]

Pierre Verstraeten geht es in seinen atemlosen Ausführungen zu Sartre und Foucault[36] hingegen vor allem darum, von den entscheidenden Unterschieden zwischen den beiden Philosophen, die er beide gründlich rezipiert zu haben und denen er sich beiden verbunden zu fühlen scheint, nach Maßgaben einer Ontologie, die in Schwebe lässt, ob sie nun das einzelne Subjekt gegen das Kollektiv oder ein „lebendiges Wesen" beziehungsweise die „Gesamtheit von Widerstandskräften" (so vom Autor zitierte

werden zunächst moralisiert und schließlich in der *Kritik der dialektischen Vernunft* sozialisiert und historisiert, womit gleichsam der Ausnahmezustand auf sämtliche historische Epochen und politischen Verhältnisse projiziert und zum alleinigen Maßstab in zwischenmenschlichen Beziehungen wird, wie auch in Hinblick auf die zwischenmenschlichen Beziehungen als positiver Fluchtpunkt nur die Bande im Zeichen der *Brüderlichkeit* (von der Sartre an mehreren Stellen seines Werkes, sofern es um eine prospektive Moral geht, spricht), aber niemals *Versöhnung* denkbar wird.

33 Alfred Schmidt: Lévi-Strauss versus Sartre. In: Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 297 – 333; wiederabgedruckt in diesem Heft.

34 Ebd. S. 316 f.

35 Ebd. S. 315 f.

36 Pierre Verstraeten: Sartre und Foucault. In: Traugott König (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 334 – 364.

Formulierungen von Deleuze aus dessen Foucault-Monographie) verteidigen möchte, zu abstrahieren. Bei Foucault und Sartre sei „die Wahrheit prinzipiell problematisch und nicht apodiktisch, wie es Deleuze von den Bedingungen der Foucaultschen Ontologie sagt: ein Wissen-Sein, ein Macht-Sein, ein Selbst-Sein, ein Stand der Kenntnisse, eine Verteilung der Kräfteverhältnisse und der Arten, sich auf sich zu beziehen, indem man sich auf sie bezieht."[37] Um die Konvergenz zwischen Sartre und Foucault zu bekräftigen, rückt er Sartre nicht zufällig in die Nähe von Nietzsche; er sei sogar nietzscheanischer als Foucault, da er, indem er auf der personalen Natur seiner Erkenntnis beharrt habe, sich der Gefahr, dass Erkenntnis eine Form von Macht mit anderen Mitteln sei, bewusster gewesen sei, während Foucault, indem er für sich in Anspruch nimmt, als Autor hinter dem Text zu verschwinden, sich dieser Gefahr nicht stellen würde.[38] Unterschlagen wird, dass Sartre niemals einen erkenntnistheoretischen Relativismus, wie er in der Identifizierung von Erkenntnis und Macht zum Ausdruck kommt, vertreten hat, sondern, im Gegenteil, am *Cogito* als einzig sicherem Fundament absoluter Erkenntnis, die aber gerade deshalb „strikt menschlich" bleibe, festhielt.[39]

Die philosophischen Unterschiede zwischen Sartre und Georges Bataille werden hingegen im Referat des Sartre-Übersetzers Traugott König, der auch Bataille übersetzt hat, klar benannt,[40] wobei hier auch auf Kritiken und Rezensionen beider über den jeweils anderen zurückgegriffen werden kann: Während der dem Surrealismus nahestehende Schriftsteller Bataille, dessen expressiven Stil Sartre durchaus schätzt, inspiriert durch einen eigentümlich szientifischen und mystischen Nietzscheanismus, auf eine rauschhafte Hingabe, ja Verschmelzung mit dem Sein abzielt, leugnet Sartre prinzipiell die Möglichkeit dieser Vereinigung; das Für-sich könne sich immer nur auf ein künftiges Sein hin entwerfen. „Das Begehren oder Streben, alles zu *sein* oder alles zu *begründen*, genau darin liegt also die Differenz zwischen dem Sartreschen und dem Batailleschen Denken."[41] Doch gerade der Hang zum Irrationalen scheint es Bataille, zumindest zeitweilig, auch zu ermöglichen, etwas von der Dialektik der Aufklärung wahrzunehmen, das Sartre entgeht. König verweist auf die 1947 erschienene Rezension Batailles zu Sartres *Überlegungen zur Judenfrage*, die eine wichtige Ergänzung beziehungsweise Korrektur der Sartreschen These, dass der Rationalismus des Juden eine unauthentische Verhaltensweise sei, mittels derer der Jude vor seiner Situation zu flüchten versuche, darstellt, zugleich aber auch die Betrachtung des Juden als Märtyrer, die bei Sartre unter anderem anklingt, bekräftigt: „Es stimmt", so Bataille, „daß der Ursprung der Universalität des jüdischen Denkens die Flucht ist: das Verlangen, eine Partikularität, die jedem Juden den Ausschluß aus einer Lebensgemeinschaft einbrachte,

37 Ebd. S. 357.
38 Siehe ebd. S. 359.
39 Siehe Sartre: Das Sein und das Nichts (wie Anm. 17), S. 400.
40 Traugott König: Sartre und Bataille. In: Ders. (Hg.): Sartre. Ein Kongreß. Reinbek 1988, S. 365 – 381.
41 Ebd. S. 371, Hervorhebungen im Original.

zu leugnen. Aber diese Leugnung ist auch der indirekte Ausdruck einer ‚Situation', deren Überschreiten sie ist. Dadurch fällt das jüdische Denken mit dem revolutionären Denken zusammen, ... ist der Rationalismus nicht seinerseits die Partikularität geworden, die den Juden von der übrigen Welt abgrenzt? Ist die Kritik des Antisemitismus nicht vor allem die Kritik des Rationalismus geworden? ... Besteht jüdische Authentizität nicht eben gerade darin, daß in Auschwitz die Vernunft in ihrem Fleisch und Blut gelitten hat?"[42] Dass Bataille, worauf König ebenfalls hinweist,[43] schon in den 1930er Jahren eine Studie über die *Psychologische Struktur des Faschismus* verfasst hat, nach der der Faschismus das Heterogene – eine zentrale Kategorie Batailles – gewaltsam zu homogenisieren versucht, ist eine weitere Eigentümlichkeit, die ihn sowohl von Sartre als auch von den übrigen Linksnietzscheanern, die doch eher an Heidegger orientiert waren, trennt. Der Begriff des Heterogenen schillert bei Bataille offenbar derart, dass es ihm tatsächlich im Unterschied zu den späteren Strukturalisten gelang, für das Individuum und gegen das Kollektiv Partei zu ergreifen. Insofern ist es nicht unverständlich, dass König in seinem allzu konstruierten abschließenden Urteil zu den beiden Denkern schwankend ist: Zum einen habe Sartre immer schon, zumal in seinen literarischen und literaturtheoretischen Werken für das Heterogene und die Subversion eines homogenen Diskurses Partei ergriffen, wie es von Bataille gefordert wird, andererseits entspreche Sartres Philosophie des Für-Andere, gerade indem sich angesichts ihrer die Suche nach einer fixen Identität des Subjekts als vergeblich erweist, einer Subversion des Heterogenen und erhelle die hier von König, als hätte er schon die heute aktuelle postmoderne Philosophie und ihre antizivilisatorische Politisierung vor Augen, mit Recht ins Spiel gebrachte, wenn auch allzu versöhnlich artikulierte Erfahrung, „daß die durchaus berechtigte und in ihrer Absicht subversive Zersetzung des Dogmas vom homogenen Subjekt, wenn sie zur ideologischen Mode verkommt, sich weit mehr zu einem Mittel der Repression eignet als dieses Dogma selber, weil sie einen kontemplativen Quietismus, eine Zurückweisung jeder Verantwortlichkeit legitimiert."[44]

42 Zit. nach ebd. S. 373.
43 Ebd. S. 379.
44 Ebd. S. 380.

Alfred Schmidt

Lévi-Strauss versus Sartre

Die Kontroverse, an die hier zu erinnern ist, hat um 1960 in Frankreich begonnen. Sie fand, fast zehn Jahre später, hierzulande eine literarische Widerspiegelung, die – aufs Ganze gesehen – hinter ihrer prinzipiellen Bedeutung zurückblieb; erledigt hat sie sich unterdessen nicht. Die Frage nach Ort und Rang der *Geschichte* innerhalb des anthropologischen Wissens der Gegenwart, das metaphysische Problem ihres Sinns und Subjekts, die Schwierigkeit, das Verhältnis von Ereignissen und Strukturen ihres Verlaufs angemessen zu bestimmen – all diese Themen sind auch unabhängig vom damaligen politischen Kontext aktuell geblieben. Es lohnt sich deshalb, aus heutiger Sicht die Elemente jener Kritik zu rekonstruieren, die der strukturalistische Ethnologe und – was hier belegt werden soll – materialistische Philosoph Lévi-Strauss an Sartre als Repräsentanten eines humanistischen, politisch engagierten Denkens geübt hat, zu dessen Grundvokabular Begriffe wie Individuum, Subjekt, Entwurf (*projet*), überschreitende Praxis und Dialektik gehören, die durchdrungen sind von der Überzeugung, daß „sich im ablaufenden historischen Prozeß eine Wahrheit der Geschichte realisieren kann."[1]

Unsere Aufgabe ist insofern komplex, als sie mehrere, ineinander verwobene Sachebenen umfaßt: den Strukturalismus als sozialwissenschaftliche, vom Verfahren des traditionellen Historikers verschiedene Methode, die im Selbstverständnis von Lévi-Strauss eine (wenngleich nur in punktierten Linien angedeutete) Philosophie impliziert; die marxistischen Einwände gegen den Strukturalismus, die Sartre als Geschichtstheoretiker *sub specie* seiner existentialistischen Herkunft vorträgt; schließlich Lévi-Strauss' Anspruch, sich zumindest methodisch ebenfalls im Einklang mit den Begründern des Marxismus zu befinden.

Die folgende Darstellung wird in ihrem ersten Teil versuchen, die wichtigsten Belege für das Bild Sartres in Lévi-Strauss' Werken zusammenzustellen. Drei Quellen erscheinen dafür besonders geeignet: das den Band *Das wilde Denken* beschließende Kapitel IX: *Ge-*

1 Jean-Paul Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft. Bd. 1. Reinbek 1967, S. 870.

schichte und Dialektik; das letzte Kapitel der *Mythologica IV* (*Der nackte Mensch* 2); verstreute Bemerkungen von Lévi-Strauss über Humanismus, Geschichtsphilosophie und den impliziten Materialismus seiner Methode in dem Vorträge und Gespräche enthaltenden Band *Mythos und Bedeutung*.[2] Im zweiten Teil ist auf Sartres Rezeption des Marxismus einzugehen, die gleichzeitig darauf abzielt, der materialistischen Geschichtsauffassung zu einer tragfähigeren Grundlage zu verhelfen. Obwohl die einschlägigen Texte des Philosophen keine ausdrückliche Kritik an Lévi-Strauss liefern, hat dieser sie ihrem Tenor nach als gegen sich gerichtet empfunden. Zu nennen sind: *Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik*[3]; Sartres zweites Hauptwerk *Kritik der dialektischen Vernunft. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*; ein unter dem Titel *Die Anthropologie* veröffentlichtes Interview von 1966[4], in dem Sartre das Eigenrecht der Philosophie gegen objektivierende Methoden der Humanwissenschaften verteidigt; ferner der Aufsatz *Materialismus und Revolution* von 1946[5] sowie Sartres Beiträge zur Frage der Naturdialektik in der Pariser Diskussion von 1961.[6]

I

Die *Kritik der dialektischen Vernunft* erhebt keine prinzipiellen Einwände gegen Lévi-Strauss. Soweit Sartre ihn erwähnt oder zitiert[7], bezieht er sich zustimmend auf die Schrift *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*[8] von 1949. Diese bietet, so Sartre, „einen wichtigen Beitrag zum Studium dessen, was man *Strukturen* nennt, jener merkwürdigen internen, gleichzeitig organisierten und organisierenden Realitäten – synthetische Produkte einer praktischen Totalisierung und Gegenstände, die ... einer analytischen und strengen Studie zugänglich sind, Kraftlinien einer Praktik für jedes ... Individuum und feste Verbindungen dieses Individuums mit der Gruppe durch die ständigen Veränderungen des einen und der anderen hindurch, anorganisches Gerüst und bestimmte Machtbefugnis eines jeden über jeden, kurz, Faktum und Recht zusammen, mechanische Elemente und gleichzeitig Ausdrücke einer lebendigen Integration in die vereinigende Praxis – jener gegensätzlichen Spannungen zwischen Freiheit und Trägheit. Die Funktion als erlebte Praxis erscheint bei der Untersuchung der

2 Claude Lévi-Strauss: Das wilde Denken. Frankfurt am Main 1973; Ders.: Mythologica IV. Der nackte Mensch. Bd. 2. Frankfurt am Main 1976; Ders.: Mythos und Bedeutung. Frankfurt am Main 1980.

3 Jean-Paul Sartre: Marxismus und Existentialismus. Reinbek 1964.

4 Jean-Paul Sartre: Die Anthropologie. In: Mai '68 und die Folgen Bd. 2. Reinbek 1975.

5 Jean-Paul Sartre: Materialismus und Revolution. In: Situationen. Reinbek 1965.

6 Existentialismus und Marxismus. Eine Kontroverse zwischen Sartre, Garaudy, Hyppohte, Vigier und Orcel. Mit einem Beitrag von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main, 1965.

7 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft (wie Anm. 1), S. 112 f, 493, 510 f, 534, 538, 697.

8 Claude Lévi-Strauss: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft. Frankfurt am Main 1981.

Gruppe als Objektivität in der *objektivierten* Strukturform. Und wir können von der Intelligibilität der organisierten Praxis nichts verstehen, solange wir nicht die Frage nach der Intelligibilität der Strukturen gestellt haben."[9] Daß Lévi-Strauss' strukturale Methode die anthropologische Erkenntnis um neue Einsichten bereichert hat, wird von Sartre anerkannt. Aber schon die Weise, wie er darlegt, was er selbst unter Struktur versteht, verrät einen von Lévi-Strauss abweichenden, ihre historische Genese und Entwicklung einschließenden Denkansatz. Dessen Rahmen, betont Sartre, ist jedoch geeignet, die Ergebnisse auch des analytischen Wissens zu verarbeiten, „weil die dialektische Vernunft alle anderen Denkformen trägt, kontrolliert und rechtfertigt, weil sie sie erklärt, auf ihren wirklichen Platz verweist und als nicht-dialektische Momente integriert, die in ihr einen dialektischen Wert annehmen".[10]

Etwas deutlicher, aber verglichen mit seiner an Foucault geübten Kritik immer noch maßvoll, fällt aus, was Sartre 1966 in einem Interview mit der Zeitschrift *L'Arc* gegen Lévi-Strauss vorbringt: „Lévi-Strauss hat wiederholt gegen den Mißbrauch protestiert, den man mit dem Strukturbegriff treibt auf Gebieten, wo seine Anwendung tatsächlich sehr gewagt ist: in der Literaturkritik zum Beispiel. Die Untersuchungen, die er selbst auf seinem Gebiet ausführt, sind positiv. Es ist gewiß, daß die strukturelle Analyse das komplizierte System der Verwandtschaftsbeziehungen oder die Bedeutung des Mythos in den archaischen Gesellschaften besser zu verstehen erlaubt. Jedoch hat der Strukturalismus, so wie ihn Lévi-Strauss versteht und praktiziert, insoweit sehr viel zur heutigen Diskreditierung der Geschichte beigetragen, als er nur auf bereits bestehende Systeme, wie zum Beispiel die Mythen, anwendbar ist. Gewiß hat der Mythos die Funktion, die absurden oder mißliebigen Elemente, die das Leben einer Gesellschaft bedrohen, zu integrieren. Doch bleibt festzuhalten, daß der Mythos von Menschen ausgearbeitet und gestaltet wurde. Sogar die anscheinend archaischsten und unbeweglichsten Gesellschaften, die, die Lévi-Strauss die ‚kalten Gesellschaften' nennt, haben eine Geschichte. Sie verläuft nur in längeren Intervallen als die der ‚heißen' Gesellschaften. Unter strukturalem, das heißt nicht dialektischem Gesichtspunkt ist es unmöglich, dieser Evolution Rechnung zu tragen. Die Geschichte erscheint als rein passives Phänomen, sei es, daß die Struktur von Anfang an ihren Todeskeim in sich trägt, sei es, daß ein äußeres Ereignis sie zerstört. ... Noch einmal, ich fechte weder die Existenz der Strukturen an noch die Notwendigkeit, ihren Mechanismus zu analysieren. Aber die Struktur ist für mich nur ein Moment des Praktisch-Trägen. Sie ist das Ergebnis einer Praxis, die deren Akteure übersteigt. Jede menschliche Schöpfung hat ihre passiven Bereiche: das bedeutet nicht, daß sie völlig determiniert ist. Sie erinnern sich an das Wort von Auguste Comte: ‚Der Fortschritt ist die Entwicklung der Ordnung'. Das ist

9 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft (wie Anm. 1), S. 510 f. Soweit nichts anderes vermerkt, stammen Hervorhebungen in den Zitaten von den angeführten Autoren.

10 Ebd. S. 535.

genau die Vorstellung, die sich die Strukturalisten von Diachronie machen: Der Mensch entwickelt sich gewissermaßen durch die Entwicklung der Struktur. Ich glaube nicht, daß die Geschichte auf diesen inneren Prozeß reduziert werden kann. Geschichte ist nicht Ordnung. Sie ist Unordnung. Sagen wir eine vernünftige Unordnung. Gerade in dem Augenblick, in dem sie die Ordnung aufrechterhält, das heißt die Struktur, beginnt die Geschichte schon wieder, diese Ordnung aufzulösen."[11]

Was das Subjekt betrifft, mit dessen *Dezentrierung* auch bei Lévi-Strauss eine „Abwertung der Geschichte" einhergeht, so ist es nicht erst durch die Strukturalisten „dezentriert"[12] worden. Schon in der *Deutschen Ideologie* – darauf spielt Sartre an – haben sich Marx und Engels gegen einen Idealismus ausgesprochen, der sich einbildet, alle konkret-menschlichen Verhältnisse aus dem hohlen „Begriff des Menschen"[13] ableiten zu können. Soll aber, sagt Sartre, unter Subjekt eine „Art von substanziellem Ich" verstanden werden, eine vorgegebene „zentrale Kategorie, von der aus sich die Reflexion entwickelt, dann ist das Subjekt schon lange tot"[14]. Dessen Problematik ist jedoch damit für Sartre noch nicht erledigt; denn „die anfängliche Dezentrierung, die den Menschen hinter den Strukturen verschwinden läßt", impliziert „eine Negativität: der Mensch erscheint hinter dieser Negation. Ein Subjekt oder Subjektivität ... existiert in dem Augenblick, wo ein Bemühen einsetzt, über die gegebene Situation hinauszugehen."[15] Dieses Überschreiten bildet Sartre zufolge das eigentliche Problem der Philosophie, die weder eine sozialwissenschaftliche „Technik" noch „eine Art vage Träumerei" ist. „Wenn man ... zugesteht, daß die historische Bewegung eine unaufhörliche Totalisierung ist, daß jeder Mensch in jedem Augenblick Totalisierender und totalisiert ist, stellt die Philosophie das Bemühen des totalisierten Menschen dar, den *Sinn* der Totalisierung zu erfassen. Keine Wissenschaft kann die Philosophie ersetzen, denn jede Wissenschaft bezieht sich auf ein bereits begrenztes Gebiet. Die Methode der Wissenschaften ist analytisch, die der Philosophie kann nur dialektisch sein. Die Philosophie ist Befragung über die Praxis und damit gleichzeitig über den Menschen, das heißt über das totalisierende Subjekt der Geschichte. Es ist unwichtig, ob dieses Subjekt dezentriert ist oder nicht. Das Wesentliche ist nicht, was man aus dem Menschen gemacht hat, sondern was er aus dem macht, was man aus ihm gemacht hat. Was man aus dem Menschen gemacht hat, das sind die Strukturen, die Sinn-Einheiten, die die Geistes- und Sozialwissenschaften untersuchen. Was der Mensch macht, das ist die Geschichte selbst, das wirkliche Überschreiten dieser Strukturen in einer totalisierenden Praxis. Die Philosophie vermittelt beide. Die Praxis ist in ihrer Bewegung eine völlige Totalisierung; aber sie läuft immer nur auf Teiltotalisierungen hinaus, die ihrerseits überschritten werden. Der Philosoph ist

11 Jean-Paul Sartre antwortet. Interview mit Bernard Pingaud: In: alternative 54, Juni 1967, S. 130 f.
12 Ebd. S. 131.
13 Karl Marx / Friedrich Engels: Werke Bd. 3. Berlin 1962, S. 48.
14 Jean-Paul Sartre antwortet (wie Anm. 11), S. 131.
15 Ebd. S. 132.

derjenige, der versucht, dieses Überschreiten zu denken."[16] Daher Sartres theoretische Option für den Marxismus. Er ist die einzige Methode, die sich „in einer logischen Ordnung" Rechenschaft ablegt über „die Gesamtheit der historischen Bewegung".[17]

Wenden wir uns nach dieser dem Vorverständnis der Problematik dienenden Charakteristik der Sartreschen Intentionen Lévi-Strauss zu. Offenbar hat er, aus der Perspektive seiner nach den *Elementaren Strukturen* entstandenen Werke, die *Kritik der dialektischen Vernunft* als prinzipielle Kampfansage verstanden. Das erklärt die ungewöhnliche Schärfe seines Angriffs auf Sartre im Schlußkapitel der Schrift *Das wilde Denken*. Eher widerwillig wurde Sartre hier verwickelt in eine weitreichende Polemik, die sich zeitgenössischen Beobachtern darstellte, als brächte sie die französische Philosophie aus dem Gleichgewicht.[18] Aus der Sicht von Lévi-Strauss geht es in seinem Streit mit Sartre darum, das Verhältnis von analytischer und dialektischer Vernunft angemessen zu bestimmen. Hinter diesen Termini verbirgt sich jedoch, was nicht vernachlässigt werden darf, das Hegelsche Verhältnis von Verstand und Vernunft. Diese tritt bei Hegel zu jenem nicht als höheres Geheimwissen hinzu; sie ist, als dialektische Vernunft, nichts anderes als die Einsicht des Verstandes selbst in die Endlichkeit und Relativität seiner gegensätzlichen Bestimmungen. Andererseits erblickt Hegel in der dialektischen Vernunft das Umfassendere, worin der zergliedernde, formal-logische Verstand ein ebenso unentbehrliches wie aufgehobenes „Moment" ist. „Der *Verstand*", heißt es in der *Wissenschaft der Logik*, „bestimmt und hält die Bestimmungen fest; die Vernunft ist *negativ* und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöst; sie ist *positiv*, weil sie das *Allgemeine* erzeugt, und das Besondere darin begreift. Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft *Geist*, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist. Er ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstandes ausmacht; – er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; er löst ihn ebensosehr auf, so ist er dialektisch. Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mit bestimmt."[19]

Daraus nun, daß beide Autoren darauf bedacht sind, sich der dialektischen Vernunft im Anschluß an Marx, also abzüglich des Hegelschen „Geistes", zu bedienen, geraten

16 Ebd. S. 133 (Hervorhebung vom Verfasser).
17 Ebd.
18 Siehe dazu Annegret Dumasy: Restloses Erkennen. Die Diskussion über den Strukturalismus des Claude Lévi-Strauss in Frankreich, Berlin 1972, S. 169 f.
19 Georg Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik Bd. I. Hg. von Georg Lasson. Leipzig 1950, S. 6 f.

beide in Schwierigkeiten je eigener Art. Dabei steht von vornherein fest, daß Sartre der Dialektik Hegels verpflichteter bleibt als Lévi-Strauss, auf dessen Argumentation wir zunächst eingehen. Als ein „System von Begriffen ..., die in Bildern verdichtet sind“[20], erhebt das wilde Denken einen umfassenderen Anspruch auf Totalisierung als Sartre, der sich an die historische Praxis hält, dialektischer Vernunft zubilligt. „Wir glauben“, so Levi-Strauss, „daß die dialektische Vernunft in der unerbittlichen Weigerung des wilden Denkens (anzuerkennen, A. S.), daß ihm irgend etwas Menschliches (und selbst Lebendiges) fremd bleibe, ihr eigentliches Prinzip entdeckt. Wir haben jedoch eine ganz andere Vorstellung von ihr als Sartre.“[21] Ihm wirft Levi-Strauss vor, unentwegt zwischen zwei Auffassungen der dialektischen Vernunft zu schwanken. Bald kontrastiere er analytische und dialektische Vernunft wie Irrtum und Wahrheit, bald betrachte er beide Arten von Vernunft als „komplementär“, als verschiedene, zur nämlichen Wahrheit führende Wege. Mit der ersteren Ansicht werde nicht nur die wissenschaftliche Erkenntnis diskreditiert, sie enthalte auch „ein seltsames Paradox“; denn Sartres Buch sei das Resultat seiner eigenen analytischen Vernunft, die sich definierend, klassifizierend und gegenüberstellend betätige. Lévi-Strauss' Fazit lautet: „Dieser philosophische Traktat unterscheidet sich in nichts von den Werken, die er erörtert und mit denen er in einen Dialog tritt, sei es auch, um sie zu verdammen. Wie kann die analytische auf die dialektische Vernunft angewandt werden und sie begründen wollen, wenn beide sich durch Eigenschaften definieren, die sich gegenseitig ausschließen? Die zweite Auffassung bietet einer weiteren Kritik eine Angriffsfläche: wenn dialektische und analytische Vernunft ... zu gleichen Resultaten kommen und wenn ihrer beider Wahrheiten zu einer einzigen Wahrheit verschmelzen, wie kann man sie dann einander gegenüberstellen, und wie kann man die Überlegenheit der ersteren über die letztere behaupten? In einem Fall scheint das Unternehmen Sartres widersprüchlich zu sein, im anderen überflüssig.“[22]

Bei gleichlautender Terminologie ist der Gegensatz von Praxisphilosophie und struktureller Ethnologie unübersehbar. Lévi-Strauss versteht die Begriffe Sartres völlig anders als dieser. Daher die offenkundigen Mißverständnisse. Wenn Sartre die analytische Vernunft der dialektischen gegenüberstellt, dann nicht wie Irrtum und Wahrheit, sondern wie stets begrenzte Wissenschaft und Philosophie. Hegel, sein Gewährsmann, hat ihn darüber belehrt, daß Vernunft, obwohl an sich das Höhere, nicht ohne den Verstand auskommen kann, wohl aber dieser ohne sie. Da die Marxisten es allzulange versäumt haben, die „neuen“, analytisch aufbereiteten „Erkenntnisse über den Menschen“ in ihre Theorie des Verlaufs unserer Epoche „zu integrieren, ... ist der Marxismus verarmt“[23]. Für Sartre bildet, anders gesagt, das analytische, im Hegelschen Sinn abstrakte Wissen ein unabdingbares Moment der Wahrheit des konkret-dialektischen.[24] Beide Typen von

20 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 304.
21 Ebd. S. 282.
22 Ebd. S. 282 f.
23 Jean-Paul Sartre antwortet (wie Anm. 11), S. 133.
24 Es ergibt sich hier eine bemerkenswerte Parallele zu der Weise, wie der frühe Horkheimer (1934) das Ver-

Rationalität führen deshalb auch nicht einfach zu den nämlichen Wahrheiten, sondern sind, im Prozeß der werdenden Wahrheit, wechselseitig aufeinander verwiesen.

Was Sartres zweites Hauptwerk anbelangt, so beabsichtigt es nicht, was Lévi-Strauss fälschlich voraussetzt, dialektische Vernunft im Element bloßen Denkens zu begründen, sondern fragt nach ihrem Sinn und Geltungsbereich.[25] Analog zu Kant zielt Sartre ab auf eine Selbstkritik der dialektischen Vernunft, die es gestattet, ihre Grenzen, Gültigkeit und Reichweite zu bestimmen. Zu begründen ist sie einzig „als freie Kritik ihrer selbst und als gleichzeitige Bewegung der Geschichte und der Erkenntnis".[26] Der historische Materialismus stellt sich Sartre dar als „Erklärung des Seins und ... als ... offengebliebene Frage nach dem Geltungsbereich dieser Erklärung".[27] Unklar ist, „was es für einen marxistischen Historiker bedeutet, die Wahrheit aufzuzeigen".[28] Die Marxsche Lehre ist beides: „die einzige Wahrheit der Geschichte und eine totale Unbestimmtheit der Wahrheit".[29] Diese alles begründende, „totalisierende Idee" hat es versäumt, ihre eigene Existenz zu begründen. Angesteckt vom Relativismus, haben ihre Anhänger darauf verzichtet, „durch ... die Bestimmung ihrer Natur und ihres Geltungsbereiches im Laufe des historischen Geschehens und in der dialektischen Entwicklung der Praxis und der menschlichen Erfahrung die Wahrheit der Geschichte aufzudecken".[30] Eben darin erblickt Sartre seine Aufgabe. Darzulegen ist in Abgrenzung vom Positivismus, „wie die dialektische Vernunft schon heute, wenn auch gewiß nicht die ganze Wahrheit, so doch zumindest totalisierende Wahrheiten behaupten kann".[31] Gegen den Hegelschen Idealismus, der sich damit begnügt, die innere Notwendigkeit des vollendeten Prozesses auszusprechen, wendet Marx, die Dialektik beibehaltend, unabweisbar zweierlei ein: Die Geschichte ist unabgeschlossen und das Sein irreduzibel auf das Wissen. Deshalb, betont Sartre, gibt es für Marx auch eine authentische, auf die Gegenwart nicht zurückführbare Zukunft, die freilich eher lang- als kurzfristig vorhersehbar ist.[32] Geschichte ist für Sartre philosophisch nur unter dem Aspekt eines sich verwirklichenden Sinnes denkbar.[33] Gibt es eine dialektische Vernunft, so entspringt sie weder dem Sein noch dem Denken;

hältnis von „verständigem" und „vernünftigem" Wissen bestimmt: „Die vom Verstand durch Abstraktion gewonnenen Begriffe verändern ihren Sinn, sobald sie zur Darstellung eines konkreten Ganzen miteinander in Beziehung treten, und doch bleiben sie insofern mit sich selbst identisch, als sie ihre feste Definition behalten. Die Prinzipien der *Verstandeslogik* ... werden in der dialektischen Logik nicht schlechthin ausgemerzt. Die abstrakten Begriffselemente und ihre festen Beziehungen, die in den einzelwissenschaftlichen Forschungen untersucht werden, bilden das Material, das der theoretischen Nachkonstruktion lebendiger Prozesse jeweils zur Verfügung steht ... Die Einzelwissenschaften liefern nur die Elemente zur theoretischen Konstruktion des geschichtlichen Verlaufs, und diese bleiben in der Darstellung nicht, was sie in den Einzelwissenschaften waren, sondern erhalten neue Bedeutungsfunktionen" (Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie in: Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Hg. v. Alfred Schmidt. Bd. I. Frankfurt am Main, 1968, S. 141).

25 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft (wie Anm. 1), S. 535.

26 Ebd. S. 22.

27 Ebd. S. 20.

28 Ebd.

29 Ebd. S. 19.

30 Ebd. S. 19 f.

31 Ebd. S. 24.

32 Ebd. S. 23 f.

33 Ebd. S. 72.

sie „enthüllt und begründet sich ... für Menschen, die in einer bestimmten Gesellschaft und einem bestimmten Moment ihrer Entwicklung situiert sind, in und vermittels der menschlichen Praxis. Ausgehend von dieser Entdeckung müssen die Grenzen und der Geltungsbereich der dialektischen Evidenz abgesteckt werden: Die Dialektik wird als Methode brauchbar sein, solange sie als Gesetz der Intelligibilität und als rationale Struktur des Seins *notwendig* bleibt. Eine materialistische Dialektik hat nur dann Sinn, wenn sie innerhalb der menschlichen Geschichte den Vorrang materieller Bedingungen feststellt, so wie die Praxis der situierten Menschen sie entdeckt und erleidet. Mit einem Wort, wenn es so etwas wie einen dialektischen Materialismus gibt, muß es ein *historischer* Materialismus sein, das heißt ein Materialismus von innen: es ist ein und dasselbe, ihn zu schaffen und zu erleiden, ihn zu leben und zu erkennen." Hieraus zieht Sartre den Schluß, daß diesem Materialismus Wahrheit nur innerhalb des „gesellschaftlichen Universums"[34] zukommt. Das schließt eine realistisch angesetzte Gegenstandswelt so wenig aus wie die Tatsache, daß der Mensch als physisches Wesen anderen gegenüber „keine privilegierte Stellung genießt"[35]; seine Leiblichkeit wie seine geographischen, geologischen und klimatischen Daseinsbedingungen – darauf will Sartre hinaus – werden nicht an sich wirksam, sondern jeweils nur im Medium der historischen Praxis. Wir haben es allemal zu tun mit dem „Denken des in der Welt *situierten* Menschen, der von allen kosmischen Kräften durchströmt wird und der vom materiellen Universum spricht als von dem, was sich nach und nach durch eine Praxis *in ‚Situation'* enthüllt".[36]

Die durch sich selbst einsichtige dialektische Vernunft erkennt Sartre zufolge in der analytischen eines ihrer notwendigen Momente. Sobald aber die analytische Vernunft sich auf sich selbst stellt, wird sie positivistisch und büßt ihre Intelligibilität ein. Lévi-Strauss nun verwirft den Gegensatz von dialektischer und analytischer Vernunft, der freilich von Sartre zugleich als Einheit verstanden wird. Er ist *de jure* nicht berechtigt. „Für *uns*", schreibt er, „ist die dialektische Vernunft ... der unaufhörlich verlängerte und verbesserte schmale Steg, den die analytische Vernunft über einen Abgrund baut, dessen anderes Ufer sie nicht erkennt und von dem sie doch weiß, daß es existiert, sollte es auch beständig weiter in die Ferne rücken. Der Begriff der dialektischen Vernunft umfaßt somit die ständigen Anstrengungen, die die analytische Vernunft machen muß, um sich zu erneuern, wenn sie von der Sprache, der Gesellschaft und dem Denken Rechenschaft ablegen will; und die Unterscheidung der beiden Arten der Vernunft gründet ... nur auf dem zeitweiligen Abstand, der die analytische Vernunft vom Verständnis des Lebens trennt."[37] Anderswo kennzeichnet Lévi-Strauss die dialektische Vernunft als „analytische Vernunft in Bewegung"; damit erübrige sich die „Unterscheidung zwischen den beiden Formen, die Sartres Unternehmen zugrunde liegt".[38]

34 Ebd. S. 34.
35 Ebd.
36 Ebd. 30.
37 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 283.
38 Ebd. S. 289.

Scheint es sich bei dieser Debatte zunächst darum zu handeln, ob dialektische Vernunft analytische begründe oder umgekehrt, so zeigt sich bald, daß es hier um die Frage des „*Typus* der Beziehung"[39] zwischen beiden Arten von Vernunft geht. Für Sartre ist die relative Wahrheit der analytischen Vernunft nur durch ihre Aufhebung in der dialektischen zu retten. Lévi-Strauss dagegen kennt nur die analytische, immer schon über sich hinauswachsende, damit sich als dialektisch erweisende Vernunft. Offensichtlich meint er etwas anderes als Sartre, wenn er die dialektische Vernunft als Inbegriff fortwährender Anstrengungen definiert, „die die analytische Vernunft machen muß, um sich zu erneuern".[40] Lévi-Strauss siedelt die dialektische Vernunft allein in der Sphäre des Denkens an, während dieses für Sartre „gleichzeitig Sein und Erkenntnis des Seins" ist. „Es ist die Praxis eines Individuums oder einer Gruppe, unter bestimmten Bedingungen und zu einem begrenzten Zeitpunkt der Geschichte".[41] Erkenntnistheoretisch heißt das für Sartre: Das „Denken (muß) seine eigene Notwendigkeit in seinem materiellen Gegenstand entdecken ..., indem es gleichzeitig in sich selbst *als einem ebenso materiellen Sein* die Notwendigkeit seines Gegenstandes entdeckt".[42] Was in Hegels Idealismus möglich war, davon ist Sartre überzeugt, muß auch in der handfest-materiellen Welt des Marxismus möglich sein – wenn die Dialektik kein Traum ist.

Die Kontroverse Lévi-Strauss – Sartre rührt an die kognitiven Fundamente der Sartreschen Philosophie. Zu ihnen gehört, wie ausgeführt, die Annahme, daß die dialektische Vernunft sich in einem Wissen wie auch in einem sie tragenden rationalen Nicht-Wissen ausdrückt: im Vollzug einer Praxis. Indem Lévi-Strauss dialektische Vernunft innerhalb der Denkbewegung beläßt, entzieht er ihr diese praktische, die Kongruenz von Wissen und Sein verbürgende Grundlage.[43] Mit Sartres Konzeption der Praxis verwirft Levi-Strauss auch den keineswegs analytischen, sondern erlebnishaft-existentiellen Charakter von Begriffen wie Erfahrung, Entwurf oder Verständnis. Er weigert sich, in ihnen das „anders unaussprechbare Existentielle zu suchen", sondern nimmt sie als „Gedankenelemente, die durch ihre Beziehungen Konzepte bezeichnen".[44]

Beide Autoren – das verleiht ihrem Disput exemplarischen Rang – sind bestrebt, Anthropologie auf einer „bestimmten Konzeption der Erkenntnistätigkeit"[45] zu begründen. Es geht dabei, was Lévi-Strauss bewußt ist, er aber in seinen Schriften nur gelegentlich streift, letztlich um den Status der Philosophie. Wie weit reicht eine selbstgenügsame Wissenschaft vom Menschen, die, wie Lévi-Strauss' Ethnologie, philosophische Fragen eher zögernd aufnimmt? Für Sartre ist die lntelligibilität die der Geschichte als einer geschehenden Praxis dergestalt, daß der Mensch „zugleich Produkt seines eigenen Produkts und geschichtlich Handelnder ist, der keinesfalls als Produkt gewertet werden

39 Dumasy: Restloses Erkennen (wie Anm. 18), S. 193.
40 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 283.
41 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft (wie Anm. 1), S. 24.
42 Ebd. S. 37.
43 Dumasy: Restloses Erkennen (wie Anm. 18), S. 194.
44 Ebd. S 195.
45 Ebd.

kann".[46] Sartre widersetzt sich dem objektivierenden Blick eines Szientismus, der unfähig ist zu erkennen, daß die dinghaft erscheinenden Tatsachen zugleich von leibhaftigen Individuen erzeugt und erlebt werden: als ihre eigene, entfremdete Wirklichkeit.[47] Den „tiefgründigsten *theoretischen* Beitrag des Marxismus" erblickt Sartre denn auch in dessen Bestreben, „die Gegensätze von Äußerlichkeit und Innerlichkeit, von Mannigfaltigkeit und Einheit ... von Natur und Antiphysis zu transzendieren".[48]

Der Bereich der Philosophie, erklärt Sartre im eingangs erwähnten Interview von 1966, wird abgesteckt durch den Menschen. Hieraus folgt aber noch nicht, daß die mit ihm beschäftigten Forschungszweige „aus sich selbst" philosophisch sein können. Zu fragen ist, ob der „Anthropos" der Humanwissenschaften der gleiche ist wie der, den die Philosophie zu erfassen sucht. Bewirken nicht die verschiedenen Methoden „eine Veränderung in der untersuchten Wirklichkeit"?[49] Sartre antwortet: „Der Mensch der Anthropologie ist Objekt, der Mensch der Philosophie ist Subjekt-Objekt, ...das heißt, Menschen, die Subjekte sind – Ethnologen, Historiker, Analytiker –, betrachten den Menschen als Studienobjekt. Der Mensch ist für den Menschen Objekt, kann nicht umhin, es zu sein. Ist er nur dies? Das Problem besteht darin, ob wir in der Objektivität seine Wirklichkeit ganz erfassen."[50]

Sartre räumt ein, daß die neueren soziologischen und ethnologischen Forschungen zu beachtlichen Ergebnissen geführt haben. Letztere bedürfen aber der ihren Sinn modifizierenden Eingliederung in einen umfassenderen philosophischen Entwurf, da sie Fragen aufwerfen, die über das Gebiet fachwissenschaftlicher Anthropologie hinausgehen. Die wichtigste dieser Fragen – sie hat für Sartre geradezu Schlüsselcharakter – ist die nach dem Verhältnis der Strukturen als Objekt der Erkenntnis zu ihrer realen Geschichte. Ohne daß Sartre Lévi-Strauss nennt, wird klar, daß er hier an dessen strukturale Anthropologie denkt. Betrachtet man, sagt Sartre, die Strukturen als an sich seiende Objekte, so übersieht man, daß sie „falsche Synthesen" sind: „In der Tat kann ihnen nichts die strukturelle Einheit geben, wenn nicht die vereinheitlichende Praxis die Strukturen zusammenhält."[51] Es ist richtig, daß diese die Verhaltensweisen der Individuen determinieren. Was jedoch Sartre am „radikalen Strukturalismus" stört, ist die Rolle, die er der Geschichte zuweist. Sie nimmt unter seinem Blick den „Anschein der Exteritoriät und Zufälligkeit gegenüber irgendeinem strukturierten Gesamtkomplex" an und wird insofern zur „reine(n) Entwicklung der Ordnung" entdramatisiert, als man sie zurückführt auf eine Struktur, die von sich aus das „Gesetz ihrer zeitlichen Entwicklung"[52] bestimmt.

46 Sartre: Marxismus und Existentialismus (wie Anm. 3), S. 71.

47 „Die Sartresche Intelligibilität", sagt Annegret Dumasy (190), „ist ... in ihrer Grundlage und in ihrem Inhalt ... ein Empirismus: das Erlebte begründet die Intelligibilität, die Intelligibilität ist nichts anderes als das real Erlebte selbst."

48 Sartre: Marxismus und Existentialismus (wie Anm. 3), S. 71 (Fußnote).

49 Die Anthropologie in: Mai '68 und die Folgen Bd. 2, S. 78.

50 Ebd. (Hervorhebung vom Verfasser).

51 Ebd. S. 80.

52 Ebd.

Verschwiegen werde die „dialektische Kehrseite“: die Geschichte „als Produzent der Strukturen“[53]. Dadurch erstarren diese zu unhinterschreitbaren Gegebenheiten. Die Strukturalisten begnügen sich mit der verfestigten Wirklichkeit des Praktisch-Inerten, wie Sartre sich in der Terminologie seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* ausdrückt. Tatsächlich bringt die Struktur – passives Ergebnis einer ihre Akteure übersteigenden Praxis – den Menschen hervor: in dem Maße nämlich, wie die als „*Praxis*-Prozeß“[54] verstandene Geschichte sich selbst hervorbringt.

Die strengen Strukturalisten, pointiert Sartre, übersehen, „daß es einen ständigen Widerspruch zwischen der praktisch-trägen Struktur und dem Menschen gibt, der entdeckt, daß er von ihr bedingt ist“.[55] Jede Generation gewinnt zu der ihr vorgegebenen Struktur eine andere Distanz, und diese erlaubt den Wandel der Strukturen.[56] Ein solcher Wandel findet in der Geschichte stets aufs neue statt, weil der Mensch über die ihn tragenden Verhältnisse je schon hinaus ist, weil es „noch etwas anderes ist, das ihn sein läßt, was er ist“.[57] Sartres Geschichtsphilosophie läuft hinaus auf das Verständnis des Übergangs, worin wir, kommunikativ handelnd[58], unentwegt begriffen sind; wir „dekomponieren, indem wir produzieren, und produzieren, indem wir dekomponieren“.[59]

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Vgl. hierzu: Sartre antwortet (wie Anm. 11), S. 132; ferner Alfred Schmidt: Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte. In: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie. Frankfurt am Main 1971, S. 209 ff.

56 Sartre paraphrasiert hier die schon von den Autoren der Deutschen Ideologie erreichte Einsicht, daß auf jeder Stufe der Geschichte „ein materielles Resultat, eine Summe von Produktionskräften, ein historisch geschaffenes Verhältnis zur Natur und der Individuen zueinander sich vorfindet, die jeder Generation von ihrer Vorgängerin überliefert wird, eine Masse von ... Umständen, die zwar einerseits von der neuen Generation modifiziert wird, ihr aber auch andrerseits ihre eignen Lebensbedingungen vorschreibt und ihr eine bestimmte Entwicklung ... gibt – daß also die Umstände ebensosehr die Menschen, wie die Menschen die Umstände machen (Marx/Engels, Werke Bd. 3, S. 38). Im Kapital hat Marx diesen Gedanken wiederaufgenommen und präzisiert. Er kennzeichnet hier seine dialektische Methode dahingehend, daß sie „jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt“. Umgekehrt weist er bei der Analyse des Arbeitsprozesses darauf hin, daß dieser in seinem Produkt „erlischt“, feste Gestalt annimmt: „Die Arbeit hat sich mit ihrem Gegenstand verbunden. Sie ist vergegenständlicht, und der Gegenstand ist verarbeitet. Was aufseiten des Arbeiters in der Form der Unruhe erschien, erscheint nun als ruhende Eigenschaft, in der Form des Seins, aufseiten des Produkts.“ (Bd. 1, Berlin 1955, S. 18, S. 189).

57 Jean-Paul Sartre antwortet (wie Anm. 11), S. 133.

58 Sartre betont ausdrücklich, daß auch die Sprache in den „Bereich des Praktisch-Inerten“ gehört, soweit sie nicht „von der Kommunikation überschritten wird“ (Die Anthropologie, S. 83). Allerdings sind für ihn „die tieferen Bedeutungen von Anfang an gegeben“, also keine Bestandteile eines der Alltagswelt entrückten „Überbaus“. „Die Arbeit“, sagt Sartre, „ist bereits ein Erfassen der Welt, und dieses variiert je nach dem Werkzeug. Man darf die Ideologie nicht zu etwas Totem werden lassen, sondern die Ideologie liegt auf der Ebene des Arbeiters, der die Welt in einer bestimmten Weise erfaßt. Betrachtet man die Idee auf der Ebene des Philosophen – Lachelier oder Kant –, dann ist dies der Tod der Idee. Schon die Arbeit ist ideologisch, und der Arbeiter bringt sich durch den Gebrauch von Werkzeugen hervor. Die wahre Idee befindet sich auf der Ebene der Produktionsverhältnisse. Dort ist sie lebendig, wenn auch implizit“ (S. 85). Sartre, daran sei erinnert, folgt hier mit einer gewissen Radikalisierung verwandten Gedankengängen von Maurice Merleau-Ponty, in dessen Schrift „Die Abenteuer der Dialektik“ es heißt: „Der tiefe, philosophische Sinn der Praxis besteht darin, uns in eine Ordnung einzuführen, welche nicht die der Erkenntnis, sondern die der Kommunikation, des Austauschs, des Umgangs ist. Es gibt eine proletarische Praxis, die bewirkt, daß die Klasse existiert, ehe sie erkannt wird. Sie ist nicht in sich verkapselt, sie genügt nicht, sie gestattet, ja erheischt eine kritische Verarbeitung“ (Maurice Merleau-Ponty: Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt am Main 1968, S. 62 f).

59 Jean-Paul Sartre antwortet (wie Anm. 11), S. 33.

Werden nun diese Momente eines einheitlichen Prozesses auseinandergerissen, so stellt sich jene kontemplative, die subjektlose Anthropologie kennzeichnende Denksituation her, die in einer Parteinahme für das System (*concept*) und gegen den Begriff (*notion*) besteht. Man kann studieren, wie Systeme einander wechselseitig im Rahmen „determinierter Kategorien" erzeugen. „Aber weder die Zeit selbst noch folglich die Geschichte", gibt Sartre zu bedenken, „können Objekt eines Systems sein ... Sobald man die Zeitlichkeit einführt, muß man beachten, daß sich innerhalb der zeitlichen Entwicklung das System modifiziert. Im Gegensatz dazu kann der Begriff als das synthetische Bemühen um eine Idee definiert werden, die sich selbst aus einer Folge von Widersprüchen und Überschreitungen entwickelt und die ... der Entwicklung der Dinge homogen ist."[60]

Dem als „Objekt des radikalen Strukturalismus" betrachteten Menschen – so lautet Sartres Haupteinwand – „fehlt eine Dimension der *Praxis*; man sieht nicht, daß der soziale Handlungsträger ... als historisches Wesen eine doppelte Wirkung auf die Strukturen ausübt: Durch seine Verhaltensweisen hält er sie ständig aufrecht, und durch sie zerstört er sie oft gleichzeitig. Die ganze Bewegung reduziert sich auf *eine Arbeit der Geschichte an der Struktur*, die in jener ihre dialektische Intelligibilität findet und ohne Bezug auf sie im Bereich der analytischen Exteriorität bliebe und damit ihre Einheit ohne einigendes Handeln als pure Mystifikation darböte. Wenn wir uns ... fragen, wie diese inerten Strukturen durch die Praxis bewahrt, aufrechterhalten und modifiziert worden sind, so kehren wir zur Geschichte als anthropologische Disziplin zurück: die Struktur ist Vermittlung; man muß aber untersuchen ..., wie die *Praxis* in das *Praktisch-Inerte* eindringt und es unablässig unterminiert."[61]

Diese Frage aber läßt sich nur philosophisch behandeln, das heißt durch Reflexion jener einzelwissenschaftlichen Prozeduren, welche die menschliche Wirklichkeit in Objekte strukturaler Untersuchungen zerlegen. Sartre anerkennt, wie gesagt, deren Denkschritte und Resultate als Moment einer noch zu entwickelnden Anthropologie, die „zugleich historisch und struktural sein muß".[62] Sie wird in dem Maße philosophisch sein, wie sie eintritt in die komplizierte Dialektik von Geschichte und Struktur, die uns darüber belehrt, daß „in allen Fällen der Mensch – als reales Glied einer ... Gesellschaft und nicht als abstrakte menschliche Natur – für den Menschen nur ein Quasi-Objekt ist".[63] Es handelt sich, anders formuliert, für Sartre weder um eine Erkenntnis des Objekts noch um eine Selbsterkenntnis des Subjekts, sondern „um eine Erkenntnis, die, insofern wir es mit Subjekten zu tun haben, bestimmt, was in Anbetracht dessen erreicht werden kann, daß der Mensch zugleich Objekt, Quasi-Objekt und Subjekt ist".[64] Zu

60 Ebd. S. 132. Siehe zum hier auftauchenden Begriff der Idee Fußnote 58.
61 Sartre: Die Anthropologie. (wie Anm. 4), S. 80 (Hervorhebungen vom Verfasser).
62 Ebd. S. 81.
63 Ebd.
64 Ebd.

ermitteln sind die Grenzen und Möglichkeiten, „an denen und mit denen der Mensch sich selbst erreicht".[65]

Es ist daher kein Zufall, wenn Sartre hier die emphatische Sprache der idealistischen Spekulation wieder aufnimmt." Wie gelangt man vom Quasi-Objekt zum Objekt-Subjekt und zum Subjekt-Objekt? ... Wie muß ein Objekt beschaffen sein, damit es sich als Subjekt begreifen kann (der Philosoph ist Teil dieser Frage), und wie muß ein Subjekt beschaffen sein, damit wir es als Quasi-Objekt verstehen können (und letztlich als Objekt)? Anders ausgedrückt: Der Gesamtkomplex der Verinnerungs- und Rückentäußerungsprozesse bestimmt den Bereich der Philosophie, insofern sie nach der Grundlage ihrer Möglichkeiten fragt."[66] Auch eine sämtliche Disziplinen in sich vereinigende Anthropologie wäre Sartre zufolge außerstande, die Philosophie entbehrlich zu machen, wendet sich diese doch an den *homo sapiens* selbst und bewahrt ihn davor, „alles zu *objektivieren*".[67] Indem sie die fetischisierten Oberflächenphänomene der bürgerlichen Gesellschaft auflöst in konkret-menschliche Beziehungen, tut sie dar, „daß der Mensch, wenn er letztlich Objekt für den Menschen ist, zugleich derjenige ist, durch den die Menschen zu Objekten werden".[68] Noch in den entfremdetsten Formen des gegenständlich erscheinenden Daseins steht der Mensch sich selbst gegenüber.

Den Marxismus, „so wie er sich entwickeln sollte"[69] , betrachtet Sartre als authentisches Bestreben, die getrennten, durch sich selbst nicht intelligiblen Disziplinen wieder in ein begriffliches Ganzes einzufügen. Ökonomie oder Linguistik erklären die Phänomene, wobei sie sich dem Wissenschaftsmodell der Naturwissenschaften nähern. Erforderlich ist der Übergang vom Erklären (*intellection*) zum Verstehen (*compréhension*) – ein „Übergang von der Stasis, bei der es darum geht, die Gegebenheiten zu analysieren oder zu beschreiben, der analytischen oder auch phänomenologischen Stasis, zur Dialektik. Es ist notwendig, das Objekt der Untersuchung wieder in die menschliche Aktivität einzubringen, verstehen kann man nur durch die *Praxis*, und nur durch die *Praxis* versteht man. Das Verstehen nimmt das analytische Moment der strukturalen Untersuchung als Faktum der praktischen Totalisierung wieder in sich auf."[70] Das erklärend-analytische Denken ist „die dialektische Vernunft ..., die sich inert macht"; demgegenüber besteht das Verstehen, „nach Untersuchung des Modells, darin, dieses auf seinem Weg durch die Geschichte zu verfolgen".[71] Im Gegensatz zur positivistischen, das Wissen zerlegenden Denkweise läßt Sartre sich von einer Konzeption leiten, die keinen isolierten Bereich, also auch keine in und durch sich gültige Teilwahrheit kennt; „die einzige Beziehung zwischen den verschiedenen Elementen eines sich totalisierenden Komplexes (muß) die Beziehung der Teile untereinander, der Teile zum Ganzen, der Teile im Gegensatz

65 Ebd.
66 Ebd.
67 Ebd. S 82.
68 Ebd. Auch hier folgt Sartre, dem Tenor nach, Marx, der im Kapital Bd. 1, S. 806, schreibt: Das „Kapital (ist) nicht eine Sache ..., sondern ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftliches Verhältnis zwischen Personen".
69 Sartre: Die Anthropologie (wie Anm. 4), S. 82.
70 Ebd. S. 83.
71 Ebd.

zu den anderen Teilen, die das Ganze repräsentieren, sein".[72] Die menschliche, im geschichtlichen Universum sich durchsetzende Wahrheit ist total, nicht im Sinn eines fertigen Systems, sondern einer Aufgabe, die theoretisch wie praktisch noch zu bewältigen ist.

Aus der Perspektive dieser Darlegungen dürfte sich die Schroffheit der Absage erklären, die Lévi-Strauss der Philosophie Sartres erteilt. „Ohne Lévi-Strauss jemals angegriffen zu haben", so resümiert Annegret Dumasys Studie den Sachverhalt, „hat Sartre allen Lévi-Strauss-schen Thesen die radikalste aller Kritiken entgegengesetzt. Die empirische Geschichte wird als die einzige fundamentale Erkenntnis hingestellt, denn nur sie ... ist fähig, ein in sich dialektisches Objekt dialektisch zu erfassen; ... die ‚Struktur' wird als Knochengerüst definiert, als eine experimentale, von den Menschen direkt erlebte Gegebenheit; die ethnologische Erkenntnis und, noch allgemeiner, jede ‚analytische' Erkenntnis werden auf Nicht-Denken, auf Nicht-Intelligibilität zurückgeführt: denn die analytische Erkenntnis reproduziert nur, was die Dinge an reiner Exteriorität ... beinhalten."[73]

Indem Lévi-Strauss gegen Sartre polemisiert, verteidigt er gleichzeitig die eigene wissenschaftliche Praxis. Wenn er im *Wilden Denken* Sartres Ignoranz auf ethnologischem Gebiet beanstandet, dürfte es ihm weniger um ein gerechtes Urteil über das Verhalten der Eingeborenen von Ambrym gehen als darum, die von Sartre bestrittene Intelligibilität wissenschaftlichen Erkennens zu belegen. Daher auch seine ironische Selbstbezichtigung: „Dem Vokabular Sartres zufolge sind wir also als transzendentaler Materialist und als Ästhet zu definieren. Als transzendentaler Materialist ..., da die dialektische Vernunft für uns nicht etwas anderes ist als die analytische Vernunft und als das, worauf sich die absolute Originalität einer menschlichen Ordnung gründen würde, sondern etwas Zusätzliches in der analytischen Vernunft: nämlich ihre Bedingung, die erforderlich ist, damit sie die Auflösung des Menschlichen in Nichtmenschliches zu unternehmen wagt. Als Ästhet, da Sartre diesen Ausdruck auf den anwendet, der die Menschen erforschen will, als wären sie Ameisen ... Doch abgesehen davon, daß uns diese Haltung die eines jeden Wissenschaftlers zu sein scheint, wenn er Agnostiker ist, ist sie kaum kompromittierend, denn die Ameisen leisten ... der analytischen Vernunft bereits einen hinreichend hartnäckigen Widerstand ... Wir akzeptieren also die Bezeichnung Ästhet, weil wir meinen, daß das letzte Ziel der Wissenschaften vom Menschen nicht das ist, den Menschen zu konstituieren, sondern das, ihn aufzulösen. Der eminente Wert der Ethnologie liegt darin, daß sie der ersten Etappe des Vorgehens entspricht, der weitere folgen: hinter der empirischen Vielfalt der menschlichen Gesellschaften will die ethnologische Analyse Invarianten ermitteln ... Doch es würde nicht ausreichen, einzelne Menschheiten in einer allgemeinen Menschheit aufgehen zu lassen; dieses

72 Ebd. S. 84.

73 Dumasy: Restloses Erkennen (wie Anm. 18), S. 191; siehe hierzu auch S. 196.

erste Unternehmen leitet weitere ein, ... die den exakten und den Naturwissenschaften zufallen: die Kultur in die Natur und schließlich das Leben in die Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen zu reintegrieren."[74]

Lévi-Strauss' Kritik an Sartre rechtfertigt die strukturale Methode und läßt zugleich deren philosophische Implikationen hervortreten. Sie sind weiterreichend, als man angesichts des unbeschwerten Tons vermuten möchte, den Lévi-Strauss anschlägt, wenn er nach seiner Weltansicht gefragt wird. Die bisherige Philosophie, erklärt er in einem Interview mit dem *Figaro Litteraire*, lebte von dem Glauben, ihr sei der Mensch als ein Gebiet anvertraut, für das die wissenschaftlich feststellbaren Gesetze nicht gelten, die andere Bereiche beherrschen. Sobald sich jedoch herausstellt, „daß auch dieses Gebiet Ort strenger Zwänge ist, vergleichbar mit denen, die man in der Natur beobachtet", schlägt der Philosoph Sartreschen Typs Lärm; denn die „Wissenschaften vom Menschen lösen den Menschen als separate Realität unweigerlich auf."[75]

Während Sartre die Welt vom Menschen her konzipiert, das heißt alles sie philosophisch Betreffende in die Perspektive einordnet, daß der Mensch in ihr mit seinesgleichen anwesend ist, verfährt Lévi-Strauss gerade umgekehrt. Für ihn „steht das Ich nicht stärker im Gegensatz zum Anderen als der Mensch zur Welt: die Wahrheiten, die man durch den Menschen hindurch erfahren hat, gehören ‚zur Welt' und sind aus diesem Grund bedeutsam".[76] Das gilt selbst für mathematische Wahrheiten, die nach Ansicht heutiger Logiker nichts über die Wirklichkeit aussagen; aber sie „spiegeln wenigstens", sagt Lévi-Strauss, „das freie Funktionieren des Geistes wider, d. h. die Tätigkeit der Zellen der Hirnrinde, die von allem Zwang frei sind und nur ihren eigenen Gesetzen gehorchen. Da auch der Geist ein Ding ist, unterrichtet uns das Funktionieren dieses Dings über die Natur der Dinge: selbst die reine Reflexion läuft auf eine Interiorisierung des Kosmos hinaus. Sie veranschaulicht in einer symbolischen Form die Struktur des Draußen".[77]

Ist aber Geist nichts von der Dingwelt schlechthin Abgehobenes, sondern Ding unter Dingen, so kommt auch dem Gegensatz von Natur und Kultur nur noch methodologischer Wert zu.[78] Beide Sphären sind real und deshalb wissenschaftlicher Konzeptualisierung gleichermaßen zugänglich. Die Konzepte, durch die kulturelle Sachverhalte erschlossen werden, sind nicht absolut verschieden von jenen, die natürliche Tatsachen erklären. Der von Gegnern erhobene Vorwurf, Lévi-Strauss rechtfertige eine technokratische Ideologie oder gar Praxis, beruht auf einem vergröbernden Mißverständnis. Was sie den Tod des Menschen nennen, ist für Lévi-Strauss ein epistemischer Befund: das Ende seiner philosophisch begründeten Sonderstellung. Dem wissenschaftlichen Fortschritt wohnt die unaufhaltsame Tendenz inne, apriorische Wahrheiten zu zerstören,

74 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 289.
75 Ebd. S. 283 f.
76 Le Figaro litteraire: 2. Februar 1967. Zit. nach: Dumasy (wie Anm. 18), S. 227.
77 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 285.
78 Ebd. 284.

die den kulturellen Tatbeständen vor ihrer strukturalen Analyse zugeschrieben wurden. Die Humanwissenschaften werden erst dann streng wissenschaftlich sein, wenn sie nicht mehr in erster Linie menschlich sind.[79] Wenn also Lévi-Strauss sich vornimmt, das Funktionieren des menschlichen Geistes zu erklären, so setzt er nicht den cartesianischen *homo cogitans* mit seinem praktischen Welt-Umgang voraus, sondern untersucht, als empirischer Forscher, den anonymen, unbewußt tätigen Schematismus des Intellekts, der sich an den Vorstellungssystemen der Mythen illustrieren läßt. Seine Blickrichtung ist streng objektiv. Die Ethnologie, betont er, behauptet keineswegs, sie könne dartun, „wie die Menschen in Mythen denken", sondern sie zeigt, umgekehrt „wie sich die Mythen in den Menschen ohne deren Wissen denken". „Und vielleicht", fügt er dem hinzu, „müßte man ... noch weiter gehen und von jedem Subjekt abstrahieren, um zu erkennen, daß sich die Mythen auf gewisse Weise *untereinander* denken."[80]

Daß dieser „Kantianismus ohne transzendentales Subjekt"[81], wie Lévi-Strauss seine Konzeption im Anschluß an Paul Ricœur bezeichnet, sich ausdrücklich gegen Sartre richtet, ist offenkundig. „Wir bestreiten nicht", heißt es im *Wilden Denken*, „daß die Vernunft sich auf dem praktischen Feld entwickelt und wandelt: die Art und Weise, wie der Mensch denkt, ist der Ausdruck seiner Beziehungen zur Welt und zu den Menschen. Aber damit die Praxis als Denken gelebt werden kann, muß zunächst (in einem logischen und nicht historischen Sinn) das Denken existieren: seine Ausgangsbedingungen müssen also in der Form einer objektiven Struktur des psychischen Mechanismus und des Gehirns gegeben sein, ohne die es weder Praxis noch Denken geben würde."[82]

Während Sartre auf der qualitativen, in der historischen Praxis gründenden Differenz von Natur und Kultur beharrt, zielt Lévi-Strauss darauf ab, die menschliche Sphäre in die materielle Realität einzugliedern, wobei er nicht zögert, die organische Materie als Produkt der anorganischen anzusehen. Dabei ist freilich zu beachten, daß Lévi-Strauss die ihm angesichts des Standes der Wissenschaft geboten erscheinenden Reduktionen nur unter zwei Bedingungen für legitim und möglich hält: „daß man erstens die der Reduktion unterzogenen Phänomene nicht ärmer macht ... Und zweitens muß man darauf vorbereitet sein, daß jede Reduktion die Vorstellung ... umstürzt, die man sich von welchem Niveau auch immer, zu dem man gelangen möchte, gemacht hat. Die Vorstellung einer allgemeinen Menschheit, zu der die ethnographische Reduktion hinführt, hat nichts mehr mit der zu tun, die man vorher von ihr hatte. Und an dem Tage, an dem man das Leben als eine Funktion der leblosen Materie zu begreifen beginnt, wird man entdecken, daß diese Materie Eigenschaften besitzt, die sehr verschieden von denen sind, die man ihr vorher zuschrieb. Man kann also die Reduktionsebenen nicht in

79 Vgl. Dumasy: Restloses Erkennen (wie Anm. 18), S. 20 f.
80 Lévi-Strauss: Das Rohe und das Gekochte. Frankfurt am Main 1971, S. 26.
81 Ebd. S. 25.
82 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 303 f.

hohe und niedere einteilen, da man ... damit rechnen muß, daß durch die Wirkung der Reduktion die für höher gehaltene Ebene rückwirkend etwas von ihrem Reichtum der niederen Ebene übermittelt ... Die wissenschaftliche Erklärung besteht nicht darin, von der Komplexität zur Einfachheit überzugehen, sondern darin, eine besser verständliche Komplexität an die Stelle einer weniger verständlichen zu setzen."[83]

Nicht ohne Koketterie verweist Lévi-Strauss in Interviews immer wieder darauf, wie anspruchslos der Strukturalismus hinsichtlich seiner philosophischen Voraussetzungen sei. Auf Befragen Ricœurs erklärt er, auch der Nachweis, daß seine Methode auf „die Restauration einer Art von Vulgärmaterialismus"[84] hinauslaufe, könne ihn nicht erschüttern. Die soeben angeführte Stelle aus dem *Wilden Denken* zeigt jedoch, daß Lévi-Strauss bestrebt ist, sich der flach-reduktionistischen Konsequenz eines reinen Mechanizismus zu entziehen. Der materialistische Grundzug seiner Schriften – davon ist er überzeugt – ist keine subjektive Zutat zur Wissenschaft, sondern dieser selbst immanent. Die Reintegration des Organischen und Geistigen in die „Gesamtheit seiner physikochemischen Bedingungen"[85] ist für ihn in wissenschaftlich greifbare Nähe gerückt. Lévi-Strauss bewegt sich hier auf der von Engels vorgezeichneten Linie, daß es darauf ankomme nachzuweisen, wie die materielle Einheit der Welt sich aus einer „philosophischen Behauptung" in eine „naturwissenschaftliche Tatsache" verwandelt.[86]

Dahingestellt bleibe, ob es Lévi-Strauss stets gelingt, sein Verfahren ethnographischer Reduktion mit der angestrebten Subtilität durchzuführen. An seinen Grundannahmen hält er indes fest. Bei allen kulturellen Unterschieden zwischen den verschiedenen Teilen der Menschheit ist der menschliche Geist überall mit den nämlichen Fähigkeiten ausgestattet.[87] Das ihm eigentümliche Bedürfnis nach Ordnung beruht wahrscheinlich darauf, daß „im Universum eine bestimmte Ordnung herrscht".[88] Wir müssen uns freilich hüten, ihr metaphysischen Sinn zuzusprechen. Die invarianten, auf die Gehirntätigkeit und insofern auf das materielle Sein insgesamt zurückverweisenden Schemata alles menschlichen Denkens unter der vielfältigen Oberfläche des Bewußtseins, können einen solchen Sinn nicht stiften. Jeder Sinn, sagt Lévi-Strauss, resultiert „aus der Kombination von Elementen, die selber nicht sinnvoll sind".[89] Während Ricœur nach dem „Sinn hinter dem Sinn" sucht, ist dieser für Lévi-Strauss „nie ein ursprüngliches Phänomen", sondern „immer auf etwas zurückzuführen".[90] Wie der Geologe darauf bedacht ist, eine Landschaft auf eine endliche Anzahl von Schichtungen und Prozessen zu reduzieren,[91] so muß der kulturanthropologische Forscher sich komplexeren Phänomen dadurch nähern, daß er ihre wechselseitigen Beziehungen untersucht, um herauszufinden, wie

83 Ebd. S. 285.
84 Ebd. S. 112.
85 Ebd. S. 284.
86 Friedrich Engels: Dialektik der Natur. In: Karl Marx; Friedrich Engels. Werke, Bd. 20. Berlin 1968, S. 467 f.
87 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 31.
88 Ebd. S. 25.
89 Ebd. S. 86.
90 Ebd.
91 Ebd. S. 20.

ihr gemeinsames Ausgangssystem beschaffen ist.[92] Stets aber handelt es sich darum, die unmittelbar und vordergründig auftretenden Bedeutungen zu kritisieren. Lévi-Strauss folgt hierin Freud; „der Ethnologe", so scheint es ihm, betreibt „an Kollektiven das gleiche ... wie der Psychoanalytiker am einzelnen".[93]

Lévi-Strauss' hinsichtlich letzter Sinngebungen geübte Abstinenz – sie bildet den eigentlich materialistischen Aspekt seines Denkens – ist, zumal von hermeneutischer Seite, immer wieder beanstandet worden. In einer Diskussion mit Lévi-Strauss über die vom Strukturalismus unausdrücklich vorausgesetzte Philosophie bezeichnet Ricœur diese als „extreme Ausprägung des modernen Agnostizismus", und er fährt fort: „Für Sie gibt es keine *Botschaft* – nicht im Sinne der Kybernetik, sondern im kerygmatischen Sinne; Sie verzweifeln am Sinn, aber Sie retten sich durch den Gedanken, daß die Menschen, wenn sie schon nichts zu sagen haben, es mindestens so deutlich sagen, daß man ihre Rede zum Ausgangspunkt des Strukturalismus machen kann. Sie retten den Sinn, aber es ist der Sinn des Unsinns, das bewundernswerte syntaktische Arrangement einer Rede, die nichts sagt."[94] Für Ricœur – wie übrigens auch für Sartre – ist Sinn stets auch „Teil des Selbstverständnisses"[95] eines Individuums. Lévi-Strauss dagegen bestreitet jede Möglichkeit, die Dinge gleichzeitig von innen und von außen zu erfassen. Das syntaktische System hat Vorrang gegenüber der Semantik.[96]

Die Frage nach Sinn und Bedeutung führt uns zurück auf den Boden der Auseinandersetzung von Lévi-Strauss mit Sartre. Für diesen, behauptet der Autor des *Wilden Denkens*, muß die Ethnologie – „das Prinzip jeder Forschung"[97] – ein dauerndes Ärgernis sein. Was kann man schon „mit Völkern ‚ohne Geschichte' anfangen, wenn man den Menschen durch die Dialektik und die Dialektik durch die Geschichte definiert hat? Sartre scheint bisweilen versucht zu sein, zwei Arten von Dialektik zu unterscheiden: die ‚wahre', die der historischen Gesellschaften, und eine repetitive und kurzfristige, die er den sogenannten primitiven Gesellschaften konzediert, aber nahe an der Biologie ansiedelt; damit gefährdet er sein ganzes System, da auf dem Umweg über die Ethnographie, die unbestreitbar eine Wissenschaft vom Menschen ist ..., die so verbissen abgebrochene Brücke zwischen dem Menschen und der Natur ... wiederhergestellt würde."[98]

92 Ebd. S. 22.
93 Ebd. S. 104.
94 Ebd. S. 112.
95 Ebd. S. 85.
96 In der Tat läßt sich in letzter Instanz die Kontroverse von Sartre und Lévi-Strauss auf deren verschiedene Einschätzung des linguistischen Modells als eines Erklärungsmodells auf anthropologischem Gebiet zurückführen. „Das linguistische Modell selbst", erklärt Sartre, „ist inintelligibel, wenn man es nicht auf den sprechenden Menschen bezieht. Es bleibt inintelligibel, sofern wir es nicht als ein historisches Kommunikationsverhältnis begreifen. Doch man muß ja sprechen. Die eigentliche Intelligibilität der Linguistik verweist uns notwendigerweise auf die Praxis. Das linguistische Modell ist das klarste Strukturmodell, aber es führt notwendigerweise zu etwas anderem hin: zur Totalisierung, die das Sprechen darstellt. Ich erzeuge die Sprache, und sie erzeugt mich. Es gibt ein Moment der Selbständigkeit, das der Linguistik eignet, doch dieses Moment muß als vorläufiges betrachtet werden, als abstraktes Schema, als eine Stasis." (Die Anthropologie, S. 82 f)
97 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 285.
98 Ebd. S. 286.

Die hier von Lévi-Strauss angedeutete und dogmatisch vorentschiedene Frage, ob die Dialektik sich ebenso auf die Natur an sich erstrecke wie auf die menschliche Geschichte, ist für sein Verhältnis zu Sartre von prinzipieller Wichtigkeit. Abwegig jedoch ist Lévi-Strauss' blanke Behauptung, Sartres System habe die Brücke abgebrochen „zwischen dem Menschen und der Natur"; verständlich wird sie allenfalls, wenn man berücksichtigt, daß Lévi-Strauss die ursprüngliche Einheit von Mensch und Natur im anthropologischen Denken nur in dem Maße gewahrt sieht, wie dieses sich an *hard sciences* orientiert.[99] Auch Sartre lehrt die Einheit der Welt, aber nicht im Sinn eines schlichten Natur-Monismus. Die Materialität des Menschen schließt ihm zufolge ebenso die der Dinge ein, soweit sie zunächst Arbeitsgegenstände – und nur insofern Objekte von Naturwissenschaft – sind, das heißt die Materialität der historischen Praxis. Sartre geht davon aus, daß der Mensch „als lebender Organismus ... von seinen Bedürfnissen her materielle Komplexe schafft".[100] Er erzeugt so eine durch sein Tun und Erkennen vermittelte Gegenstandswelt, die sein Wesen zurückspiegelt und ihm zugleich fremd, ja feindlich gegenübersteht – Themen des westlichen Marxismus, die Lévi-Strauss auf sich beruhen läßt.

Man wird kaum umhinkönnen festzustellen, daß die im *Wilden Denken* gegen Sartre vorgetragenen Argumente ein Zerrbild seiner Philosophie entwerfen. Lévi-Strauss rechnet hier auch politisch mit dem Diskurs nicht eines Autors, sondern einer ganzen Epoche ab. Er sieht in der um Geschichte und Subjektivität zentrierten Denkweise den verfehlten Versuch, einer bestimmten Ebene der Betrachtung vor allen anderen absoluten Vorrang einzuräumen. Zu den Naturwissenschaften wäre es nie gekommen, wenn die Forscher geglaubt hätten, „es gebe nur eine einzige Ebene, die Natur zu beobachten, nämlich so, wie wir sie mit unseren Sinnesorganen wahrnehmen".[101] Das Problem besteht mithin für Lévi-Strauss darin, „zu erkennen, welche Beobachtungsebene zu einem gegebenen Zeitpunkt die fruchtbarste ist. Man hat sich jahrhunderte- und jahrtausendelang ausführlich mit dem Subjekt beschäftigt, und im Hinblick auf die Kenntnis vom Menschen ist nicht sehr viel dabei herausgekommen."[102] Derart begründet Lévi-Strauss die von ihm gewählte Ebene des methodischen Zugriffs. Für ihn hat die bislang bevorzugte, sinnhaft-diachronische Auffassung der menschlichen Wirklichkeit *per se* derjenigen nichts voraus, die sie als ein Neben- oder Übereinander quasi-archäologischer Schichten interpretiert; „das Sichentfalten im Raum und die Aufeinanderfolge in der Zeit (sind) gleichwertige Perspektiven".[103]

Lévi-Strauss mißt die Sartresche Philosophie an ihrem anthropologischen Anspruch, ohne zu beachten, wie dieser von Sartre selbst verstanden wird: philosophisch, nicht im Sinn materialer Forschung. Es kann, heißt es in der *Kritik der dialektischen Vernunft*,

99 Vgl. Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 21.
100 Sartre: Die Anthropologie (wie Anm. 4), S. 84.
101 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 262 f.
102 Ebd. S. 263.
103 Ebd. S. 295.

„in keiner Weise unsere Aufgabe sein, die reale Geschichte in ihrer Entwicklung zu rekonstruieren, wie sie ebensowenig in einer konkreten Studie der Produktionsformen oder der Gruppen besteht, die der Soziologe und der Ethnograph untersucht. Unser Problem ist ein *kritisches*, und zweifellos ist dieses Problem selbst von der Geschichte aufgeworfen worden ... Aber unser eigentliches Ziel ist ein theoretisches. Man kann es folgendermaßen formulieren: Unter welchen Bedingungen ist die Erkenntnis *einer Geschichte* möglich?“[104]

Gemessen an diesen programmatischen Sätzen nimmt sich Lévi-Strauss' Kritik an Sartre auf weite Strecken befremdlich genug aus. Sie wirft ihm vor, sich „in den angeblichen Evidenzen des Ich einzunisten“[105], der „Gefangene seines Cogito“ zu werden: „das des Descartes erlaubte noch einen Zugang zum Universellen, allerdings unter der Bedingung, daß es psychologisch und individuell bleibe; Sartre, der das Cogito soziologisiert, wechselt nur das Gefängnis. Fortan ersetzen ihm die Gruppe und die Epoche eines jeden Subjekts das zeitlose Bewußtsein.“[106] Der so entstehende Ausblick Sartres „über die Welt und den Menschen“, der dem Bruchteil des Menschengeschlechts entspricht, der sich bewußt an die Geschichte gebunden hat, weist denn auch, so Lévi-Strauss, „jene Enge“ auf, „an der man herkömmlicherweise die geschlossenen Gesellschaften zu erkennen liebt“.[107] Dazu paßt, daß Sartres Analyse des Praktisch-Inerten die „Sprache des Animismus“ restauriert. Die ungewollte Nähe seiner Philosophie zum wilden Denken beraubt diese der Möglichkeit, es angemessen zu beurteilen. Aber eben deshalb „stellt sie ein ethnographisches Dokument ersten Ranges dar, dessen Untersuchung unerläßlich ist, will man die Mythologie unserer Zeit begreifen“.[108]

Lévi-Strauss zählt Sartre zu den letzten zeitgenössischen Philosophen, die sich von der Geschichtswissenschaft „eine fast mythische Vorstellung“[109] machen und sie den anderen Wissenschaften voranstellen. Während der Ethnologe in der Arbeit des Historikers einen achtbaren, seine eigene Tätigkeit ergänzenden Forschungszweig erblickt, werten jene Philosophen die Diachronie gegenüber der Synchronie auf. „Man möchte meinen, daß die zeitliche Dimension in ihren Augen ein ganz besonderes Prestige besitzt, als ob die Diachronie einen Typus von Intelligibilität begründete, der nicht nur dem überlegen ist, den die Synchronie schafft, sondern einer noch spezifischeren Ordnung angehört“.[110] Mit Recht vermutet Lévi-Strauss hier auch einen politischen Hintergrund.“ Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte“[111], heißt es lapidar schon in einer Textvariante der *Deutschen Ideologie*. Nur wer die utopische Hoffnung der Begründer des Sozialismus teilt, wird wie Sartre diesen, freilich der Interpretation bedürftigen Satz unterschreiben. Anders Lévi-Strauss, dessen gelegentliche Anleihen bei Marx und

104 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft (wie Anm. 1), S. 41 f.
105 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 286.
106 Ebd. S. 287.
107 Ebd.
108 Ebd.
109 Ebd. S. 294.
110 Ebd. S. 295.
111 Karl Marx / Friedrich Engels: Werke. Bd. 3, S. 18.

Engels nicht darüber hinwegtäuschen können, daß er der Idee eines weltgeschichtlichen Fortschritts höchst skeptisch gegenübersteht. Daher sein Verzicht auf sinngebende Erkenntnis des historischen Gesamtverlaufs beanspruchende Geschichtsphilosophie. Sinn, wir erinnern uns, ist für Lévi-Strauss stets eine abgeleitete Größe. „Es ist also vergeblich", sagt er, „sich beim historischen Bewußtsein nach dem wahrsten Sinn zu erkundigen."[112] Freud und Marx haben uns darüber belehrt, daß „der Mensch nur Sinn habe, wenn er sich auf den Standpunkt des Sinnes stellt"; soweit pflichtet Lévi-Strauss Sartre bei. Hinzuzufügen ist jedoch, *„daß dieser Sinn nie der richtige ist*: die Überbauten sind sozial ‚erfolgreiche' Fehlleistungen".[113]

Damit nicht genug. Mit dem durchgängigen Sinn des geschichtlichen Verlaufs wird auch dessen Linearität problematisch. Während der Ethnologe eine räumlich ausgebreitete Vielfalt gesellschaftlicher Formen studiert, die sich ausnimmt wie ein diskontinuierliches System, glaubt Sartre, im Einklang mit der herkömmlichen Historie, an Übergänge innerhalb eines durch die zeitliche Dimension gestifteten Kontinuums. Da wir selbst glauben, so Lévi-Strauss, „unser persönliches Werden als einen kontinuierlichen Wandel zu erfassen, kommt es uns vor, als fiele die historische Erkenntnis mit der Gewißheit des inneren Sinns zusammen".[114] Von der Geschichtswissenschaft wird deshalb verlangt, sich nicht mit der objektivierenden Beschreibung der Geschehnisse zu begnügen: „sie soll uns, außerhalb von uns, das Sein des Wandels selbst berühren lassen." Lévi-Strauss verwirft die angeblich „totalisierende Kontinuität des Ich"[115] als Illusion, die gesellschaftlichen Erfordernissen entspringt. Ausdruck einer wissenschaftstheoretisch tragfähigen Einsicht ist sie nicht. Erhebt man sie nämlich zur Grundlage einer Sonderrechte reklamierenden Historie, so wird deutlich, daß selbst „der Begriff der historischen Tatsache eine doppelte Antinomie einschließt".[116] Soll eine historische Tatsache sein, was wirklich geschehen ist, so ist zu fragen, wo denn eigentlich etwas geschehen sei: „Jede Episode einer Revolution oder eines Krieges löst sich in eine Vielzahl psychischer und individueller Bewegungen auf; jede dieser Bewegungen bringt unbewußte Entwicklungen zum Ausdruck, und diese wiederum lösen sich in Erscheinungen der Gehirn-, Hormon- oder Nerventätigkeit auf, die selbst wieder physischer oder chemischer Natur sind ... Infolgedessen ist die historische Tatsache nicht *mehr* ‚gegeben' als die anderen; der Historiker oder der Agent des historischen Werdens konstituiert sie durch Abstraktion und gleichsam unter der Drohung eines unendlichen Regresses."[117] Überdies kommen

112 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 292.
113 Ebd. Lévi-Strauss verweist hier auf die alles nachhegelsche Geschichtsdenken kennzeichnende Schwierigkeit, ohne Rückgriff auf theologisch verbürgten Sinn eine Dialektik von Relativem und Absolutem innergeschichtlich nachzuweisen. Siehe dazu Alfred Schmidt, Die Freiheit des Individuums. Marxismus und Existentialismus. In: Wolfgang Böhme (Hg.), Jean-Paul Sartre – ein Atheist?, Herrenalber Texte 30, Karlsruhe 1981, S. 68 f.
114 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 295.
115 Ebd.
116 Ebd. S. 296.
117 Ebd. Kritiker des Strukturalismus haben in dieser physikalistischen Reduktion der historischen Tatsache eine Absage an die Möglichkeit historischer Erkenntnis überhaupt erblickt. Vgl. dazu Birgit Schintlholzer. Die Auflösung des Geschichtsbegriffs im Strukturalis-

die Fakten stets durch Auswahl zustande; „der Historiker und der Agent der Geschichte ... zergliedern und zerschneiden" ihren Stoff; „eine wirklich totale Geschichte würde sie mit einem Chaos konfrontieren".[118] Überall im Raum verstreut gibt es Gruppen, deren Glieder in jeweils unvergleichlicher Weise den geschichtlichen Prozeß an Hand einer schier unerschöpflichen Fülle realer und seelischer Ereignisse totalisieren. Auch die sogenannte Universalgeschichte ist für Lévi-Strauss nur „ein Nebeneinander von lokalen Geschichten, innerhalb deren (und zwischen denen) die Lücken wesentlich zahlreicher sind als die ausgefüllten Stellen. Und es wäre müßig zu glauben, daß man durch ... Intensivierung der Forschungen zu einem besseren Ergebnis käme: solange die Geschichte nach Signifikanz strebt, verurteilt sie sich dazu, Gebiete, Epochen, Menschengruppen und Individuen in diesen Gruppen auszuwählen und sie als diskontinuierliche Figuren gegen ein Kontinuum abzuheben, das gerade noch als Hintergrund dienen kann ... Was die Geschichte möglich macht, ist, daß eine Unter-Gesamtheit von Ereignissen in einer gegebenen Periode ungefähr die gleiche Signifikanz für ein Kontingent von Individuen besitzt, die nicht notwendigerweise diese Ereignisse miterlebt haben müssen und sie sogar aus dem Abstand mehrerer Jahrtausende betrachten können. Die Geschichte ist also niemals die Geschichte, sondern die Geschichte-für."[119]

Angesichts der unausrottbaren Parteilichkeit, die sich in Urteile etwa über die Französische Revolution einschleicht, steht der Historiker vor der Wahl, sich entweder auf die Seite der Royalisten oder der Jakobiner oder aber einer anderen der zahllosen Parteien zu schlagen. Damit verzichtet er auf den Ehrgeiz, im historischen Prozeß eine „Gesamttotalisierung partieller Totalisierungen"[120] nachzuweisen. Billigt er dagegen sämtlichen Perspektiven die nämliche Wirklichkeit zu, so wird er feststellen, „daß die Französische Revolution, so, wie man von ihr spricht, nicht existiert hat".[121]

Auch und gerade die vom kontinuierlichen Charakter ihrer Gegenstände ausgehende Geschichtswissenschaft bedarf, wie alle Erkenntnis, eines Codes: der Chronologie. Sie ist für Lévi-Strauss das einzige objektive Moment ihrer Methode: „Es gibt keine Geschichte ohne Daten; um sich davon zu überzeugen, braucht man nur zu beobachten, wie ein Schüler Geschichte lernt: er reduziert sie auf einen fleischlosen Körper, dessen Knochengerüst die Daten bilden ... Wenn auch die Daten weder die ganze Geschichte ausmachen noch das Interessanteste an der Geschichte sind, so würde die Geschichte in nichts zerfließen, wenn sie fehlten, da ihre ganze Originalität und Spezifität in der Erfassung der Beziehung zwischen Vorher und Nachher liegt, die sich auflösen müßte, wenn ihre einzelnen Punkte nicht wenigstens virtuell datiert werden könnten."[122] Isoliert betrachtet, haben freilich historische Daten keinen Sinn. Eine Jahreszahl des

mus. Eine Studie zu Claude Lévi-Strauss, Hamburg 1973 (Diss.), S. 32 ff.
118 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S 296.
119 Ebd. S. 296 f.
120 Ebd. S. 297.
121 Ebd.
122 Ebd. S. 297 f.

17. Jahrhunderts ist nur für den Kenner der Neuzeit von Belang. Der Code des Historikers kann mithin, näher bestimmt, „nur in Klassen von Daten bestehen, in denen jedes Datum so weit Bedeutung bekommt, als es mit anderen Daten komplexe Korrelations- und Gegensätzlichkeitsbeziehungen unterhält".[123]

Jene Klassen konstituieren die Geschichtsgebiete, aus denen das diskontinuierliche Ganze sich zusammensetzt, das wir Geschichte nennen. Lévi-Strauss zögert nicht, die historische Erkenntnis als einen „Apparat mit modulierter Frequenz" zu betrachten; jedes „Geschichtsgebiet" ist bestimmt durch eine „Eigenfrequenz" und eine „differentielle Kodierung des Vorher und Nachher".[124] Hieraus folgt, daß diese Gebiete nicht in einer „linearen Reihe" angeordnet werden können; sie sind keine Stufen einheitlichen Werdens, sondern „Klassen von Daten, von denen jede ein autonomes Bezugssystem liefert". Daher der „diskontinuierliche und klassifikatorische Charakter der historischen Erkenntnis".[125]

Der Begriff der Geschichte – darauf laufen Lévi-Strauss' Erwägungen hinaus – ist nicht gleichbedeutend mit dem der Menschheit. Das wird von Philosophen wie Sartre behauptet, deren Ziel es ist, „die Historizität zum letzten Refugium eines transzendentalen Humanismus zu machen: als ob die Menschen, wenn sie nur auf ein Ich verzichteten, das schon allzusehr an Konsistenz verloren hat, auf der Ebene des Wir die Illusion der Freiheit wiederfinden könnten". Geschichtswissenschaft, erklärt Lévi-Strauss, ist weder an den Menschen noch an ein spezifisches Objekt gebunden. Ihr Wesen erschöpft sich in einer empirisch vielfach bestätigten Methode, die „unerläßlich ist, um die Integralität der Elemente einer beliebigen menschlichen oder nichtmenschlichen Struktur zu erfassen. Keineswegs also führt die Suche nach der Intelligibilität schließlich zur Geschichte als ihrem Endpunkt, vielmehr dient die Geschichte jeder Suche nach Verständnis als Ausgangspunkt."[126]

Damit zieht Lévi-Strauss den Schlußstrich unter seine Kritik an Sartre, der sich, als „Mann der Linken" befangen im Mythos der Französischen Revolution, noch an einen Abschnitt der neueren Geschichte klammert, der „ihm das Vorrecht einer Übereinstimmung zwischen den praktischen Imperativen und den Schemata der Interpretation gewährt". Dieses „goldene Zeitalter des historischen Bewußtseins" dürfte jedoch längst vorüber sein. Jene „Übereinstimmung" ist so zufällig, wie „es die ‚Einstellung' eines optischen Instruments sein könnte, dessen Objektiv und Brennpunkt sich in gegenseitiger Abhängigkeit bewegten. Auf die Französische Revolution sind wir ‚eingestellt'; aber auch auf die Fronde wären wir es gewesen, hätten wir früher gelebt".[127] Das Studium vergangener Zeiten, dies ist Lévi-Strauss' Fazit, kann uns über die Aufgaben des Hier und Heute nicht belehren. Wie die Fronde schon jetzt wird auch die Französische Revolution

123 Ebd. S. 299.
124 Ebd. S. 299.
125 Ebd. S. 300.
126 Ebd. S. 302.
127 Ebd. S. 293.

„bald kein zusammenhängendes Bild mehr bieten, an dem sich unser Handeln ausrichten könnte". Finden wir uns mit der „Ohnmacht des Denkens" ab, „aus zurückliegenden Ereignissen ein Interpretationsschema abzuleiten".[128]

Kapitel IX des *Wilden Denkens* ist ein ungewöhnliches, weil szientistisches Dokument des Abschieds von der Moderne. Die hier zunächst an Sartre geübte Kritik schlägt um in eine prinzipielle Kritik alles linear-progressiven Geschichtsdenkens. Dabei scheint dessen politische Option nebensächlich zu werden. Sartre dagegen hat gerade im grundsätzlichen Charakter der strukturalistischen Absage an die Geschichte einen verkappten Angriff auf den Marxismus erblickt: „Es handelt sich darum, eine neue Ideologie zu schaffen, die letzte Barriere, die das Bürgertum noch gegen Marx errichten kann. Früher fochten die bürgerlichen Ideologen die marxistische Theorie der Geschichte im Namen einer anderen Theorie an. Man schrieb eine Ideengeschichte wie Toynbee, oder man stellte die Folge der Kulturen als organischen Prozeß dar, oder aber man zeigte den Nicht-Sinn, die Absurdität einer Geschichte ‚voll Lärm und Zorn' auf wie Camus. Alle diese pseudohistorischen Konstruktionen waren so lange wirksam, weil die Fachhistoriker nicht auf sie eingingen. Ein Historiker kann heute Nicht-Marxist sein; doch er weiß, daß man nicht ernsthaft Geschichte schreiben kann, ohne an die erste Stelle ... die Produktionsverhältnisse, die Praxis zu setzen – selbst wenn er wie ich glaubt, daß ... die ‚Suprastrukturen' relativ unabhängige Bereiche darstellen ... Da man den Marxismus nicht ‚übertreffen' kann, schafft man ihn eben ab. Man sagt, die Geschichte sei als solche nicht greifbar, jede Geschichtstheorie sei ... ‚doxologisch', um das Wort Foucaults ... aufzunehmen. Man verzichtet darauf, die Übergänge zu erklären, und stellt der Geschichte, also dem Bereich der Unsicherheit, die Analyse der Strukturen entgegen, die allein die wahre wissenschaftliche Forschung ermöglichen soll."[129]

Ein schiefes Bild Sartres entsteht bei Lévi-Strauss vor allem dadurch, daß er dessen Marx-Rezeption nicht wirklich ernst nimmt und ihn einer geradezu mythisierenden Vorliebe für die traditionelle Geschichtswissenschaft beschuldigt. Dabei ist letztere in Sartres Sicht nur eine der untergeordneten anthropologischen Disziplinen, deren sich die Philosophie zu bedienen hat. Sartre interessiert in erster Linie die Marx-Engelssche „Wissenschaft der Geschichte": der historische Materialismus. Dieser ist für ihn die „einzig gültige Interpretation" des weltgeschichtlichen Prozesses, ja „die sich bewußtwerdende Geschichte selbst".[130] Als Philosoph will Sartre nicht „die reale Geschichte der menschlichen Art ... rekonstruieren, sondern ... versuchen, die *Wahrheit der Geschichte* herauszufinden".[131] Soll das Individuum durch materialistisch begriffene Geschichte totalisiert sein, „so kommt es ... darauf an, seine Zugehörigkeiten zu den menschlichen Ensembles verschiedener Strukturen *nachzuerleben* und die Realität dieser

128 Ebd. Vgl. auch S. 294.
129 Jean-Paul Sartre antwortet (wie Anm. 11), S. 129 f.
130 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft (wie Anm. 1), S. 41.
131 Ebd. S. 53.

Ensembles durch die Verbindungen, die sie bilden, und die Praktiken, die sie definieren, zu bestimmen. Und ... in dem Maße, wie es in seiner Person die lebendige Vermittlung zwischen diesen heterogenen Ensembles ist ..., muß seine kritische Erfahrung entdecken, ob diese vermittelnde Verbindung selbst ein Ausdruck der Totalisierung ist. Mit einem Wort, wenn die *Einheit der Geschichte* existiert, muß der Erfahrende in der dialektischen Bewegung der Vereinigung sein eigenes Leben begreifen als das Ganze und als den Teil, als die Verbindung der Teile mit dem Ganzen und als die Beziehung der Teile untereinander."[132] Im Gegensatz zur objektiven Bewegung des marxistischen Wissens, das von den Produktionsverhältnissen über die sozialen Klassen und ihre Widersprüche fortschreitet zur natürlichen Umwelt der Gesellschaft und, gegebenenfalls, zum Individuum, geht die „kritische Erfahrung" aus von der Unmittelbarkeit des sich in seiner im Hegelschen Sinn „abstrakten" Praxis begreifenden Individuums, um „durch immer tiefere Bedingtheiten hindurch die Totalität seiner praktischen Verbindungen mit den anderen wiederzufinden, eben dadurch die Strukturen der verschiedenen praktischen Vielheiten zu entdecken und durch deren Widersprüche ... hindurch zum ... historischen Menschen" als dem „absolut Konkreten vorzudringen".[133] Dieser ist in einem Produkt und Akteur der Geschichte.

Wohl erblickt Sartre, was Lévi-Strauss beanstandet, im je individuellen, seiner selbst und der gegenständlichen Welt gewissen Bewußtsein den „erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt" seiner geschichtsphilosophischen Konzeption. Aber dieses Bewußtsein verharrt nicht in bloßer Selbstbefragung; der reale Gegenstand, den es sich geben muß, ist „*das Leben*, ... das objektive Sein des Fragenden" selbst „in der Welt der Anderen, wie es sich von der Geburt bis zum Tod totalisiert".[134] Sosehr nun das die Stadien seiner Lebensgeschichte durchlaufende Individuum, von dem in kritisch-philosophischer Absicht auszugehen ist, in historischen Kategorien wie Entfremdung, Praktisch-Inertes, Gruppe, Klasse, Arbeit und Praxis zu verschwinden scheint, es erfährt und erleidet die sich in diesen Kategorien ausdrückende Objektivität „von innen"[135]: als die persönlichen Schicksale eines unfreiwilligen Teilnehmers an der Gesamtgeschichte.[136]

Der historische Materialismus ist in Sartres Sicht die Theorie eines Ganzen von „bedingten Bedingungen"[137]; er durchschaut, daß die ökonomische Notwendigkeit gegenständlicher Schein, ein von Menschen Erzeugtes ist. In den gesellschaftlichen Zwängen tritt letztlich der Mensch immer nur dem Menschen entgegen. Die „sogenannte objektive Geschichtsschreibung" ist übrigens schon Marx selbst verdächtig, besteht

132 Ebd. (Hervorhebungen vom Verfasser).
133 Ebd. S. 54.
134 Ebd. S. 52.
135 Ebd. S. 53.
136 Sartre folgt hier abermals der Marxschen Warenanalytik im Kapital, die im Geist des realen Humanismus über der Objektivität ökonomischer Kategorien wie Ware, Wert, Geld und Kapital nicht vergißt, daß sie zugleich konkrete Daseinsformen leibhaftiger Individuen ausdrücken. Vgl. dazu Alfred Schmidt, Geschichte als verändernde Praxis in: Willi Oelmüller (Hg.), Weiterentwicklungen des Marxismus. Darmstadt 1977, S. 284 ff.
137 Jean-Paul Sartre antwortet (wie Anm. 4), S. 130.

sie doch, was er für „reaktionär" hält, darin, „die geschichtlichen Verhältnisse getrennt von der Tätigkeit" der Individuen „aufzufassen".[138] Aus dem subjektiv-objektiven Doppelcharakter der Kategorien der materialistischen Dialektik ergibt sich für Sartre, daß diese als Methode ebenso von innen „verstehend" wie von außen „erklärend" gehandhabt werden muß. Nur so gestattet sie, was Marx „die selbstbewußte Teilnahme an dem unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft"[139] genannt hat.

II

Die im wesentlichen der *Eigenart* des Sartreschen Marxismus gewidmeten Betrachtungen des zweiten Teils können insofern knapp ausfallen, als auf die aus ihr sich ergebenden Fragen schon im ersten Teil wiederholt einzugehen war. Erörtern wir jetzt die Frage nach dem Geltungsbereich der Dialektik; sie ist für beide Autoren keine bloß weltanschauliche Frage; denn die Art ihrer Beantwortung entscheidet darüber, welcher Typ rationaler Erkenntnis geeignet ist, Anthropologie verbindlich zu begründen. In einem mit Daix geführten Gespräch erklärt Lévi-Strauss die Annahme einer schon der vormenschlichen Natur innewohnenden Dialektik zum „einzige(n) Standpunkt, der mit dem echten Materialismus vereinbar ist", und fährt fort: „Wenn man bedenkt, daß der Mensch ein Teil des Universums ist, kann alles, was er besitzt, nicht vollkommen heterogen in bezug auf alles im Universum Vorhandene sein. Außerdem ist die Bewegung unseres Denkens nichts anderes als die Bewegung des Realen selbst, das sich gewissermaßen vorweggenommen sieht. Wenn Sie wollen, besteht der Unterschied zwischen Sartre und mir darin, daß Sartre das Dialektische in das Menschliche einschließt; er spricht dem Dialektischen in der natürlichen Ordnung jedes Sein ab. Ich dagegen glaube, daß es beim Menschen nur deshalb existiert, weil es schon außerhalb von ihm vorhanden ist."[140]

Obwohl Lévi-Strauss sonst damit kokettiert, nur „einige rustikale Überzeugungen"[141] zu hegen, spricht er hier, was ihn philosophisch von Sartre trennt, sehr präzise aus. Sein bis in die Terminologie hinein an den exakten Naturwissenschaften geschulter Materialismus „reintegriert", wie er sagt, „den Menschen in die Natur", wobei er vom Subjekt abstrahiert, jenem „unerträglich verwöhnten Kind, das allzu lange die philosophische Szene beherrscht und jede ernsthafte Arbeit dadurch verhindert hat, daß es eine ausschließliche Aufmerksamkeit beanspruchte".[142] Demgegenüber muß das strukturalistisch entzauberte Subjekt sich mit einer höchst bescheidenen Rolle begnügen; es ist nach der von Lévi-Strauss in *Mythologica IV* erreichten Position nur noch

138 Marx/Engels, Werke, Bd. 3, S. 40.
139 Karl Marx: Herr Vogt. In: Marx/Engels. Werke Bd. 14. Berlin 1964, S. 439.
140 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S 160 f.
141 Ebd. S. 747.
142 Ebd. S. 808.

„der unsubstantielle Ort, der einem anonymen Denken dargeboten wird, damit es sich darin entfalte, seine Distanzen gegenüber sich selbst nehme, seine wahren Anlagen finde und verwirkliche und sich im Hinblick auf die nur seiner Natur innewohnenden Zwänge organisiere".[143] Nach zwanzigjährigem Studium der Mythen, jener von keinem ausgehenden Rede also, die sich an niemanden richtet, spricht Lévi-Strauss die „tiefe Erfahrung" aus, „daß die Konsistenz des Ich, das Hauptanliegen der gesamten westlichen Philosophie, nicht darauf beruht, daß es ständig auf dasselbe Objekt angewandt wird, das es gänzlich beansprucht und mit dem gelebten Gefühl seiner Irrealität prägt. Denn dieses bißchen Realität, auf das es noch Anspruch zu erheben wagt, ist die einer Besonderheit in dem Sinne, den die Astronomen diesem Wort geben: Ort eines Raumes, Augenblick einer Zeit, die in bezug aufeinander relativ sind und in denen Ereignisse stattgefunden haben, stattfinden und stattfinden werden, deren Dichte, auch sie relativ in bezug auf andere, nicht weniger reale, jedoch verstreute Ereignisse, es ermöglicht, sie annähernd zu umreißen, insofern dieser Knoten verflossener, gegenwärtiger oder wahrscheinlicher Ereignisse nicht als Substrat existiert, sondern nur darin, daß sich dort Dinge abspielen, auch wenn diese Dinge selbst, die sich da kreuzen, aus zahllosen anderen Orten und meist von irgendwo auftauchen ..."[144]

Den subjektivistischen, sich philosophisch gebenden Tagesmoden und ihren Wortführern begegnet Lévi-Strauss denn auch mit unverhohlener Geringschätzung. Soweit solche Philosophen noch im „Fahrwasser des Existentialismus" treiben, „jenes sich selbst bewundernden Unternehmens, in dem der zeitgenössische Mensch sich nicht ohne Einfalt im Zwiegespräch mit sich selbst abkapselt und vor sich selbst in Ekstase fällt", schneiden sie „sich ab von einer wissenschaftlichen Erkenntnis, die man verachtet, und einer realen Menschheit, deren historische Tiefe und ethnographische Dimension man verkennt, um sich eine geschlossene und private kleine Welt einzurichten: ideologisches *Café du Commerce*, in dem Stammgäste, zwischen den vier Wänden einer menschlichen Lage gefangen, die nach dem Muster einer Sondergesellschaft zugeschnitten ist, unentwegt lokale Probleme wiederkäuen, über die hinauszusehen die verräucherte Atmosphäre ihres dialektischen Tabakkollegiums sie hindert."[145]

Die zeitgenössische Philosophie, ein uneingestandener, häufig unter dem Namen Humanismus verschleierter Mystizismus, ist stets auf der Suche, spottet Lévi-Strauss, „nach einer Gnosis, die es ihr erlauben würde, sich einen privaten und dem wissenschaftlichen Denken verbotenen Bereich einzurichten"[146]; die erste Pflicht des Gelehrten verkennend, die darin besteht, „zu erklären, was erklärt werden kann, und den Rest vorläufig zurückzustellen, befassen sich die Philosophen vor allem damit, ein Refugium anzulegen, in dem persönliche Identität, ein armseliger Schatz, geschützt

143 Ebd. S. 732.
144 Ebd.
145 Ebd. S. 750.
146 Ebd. S. 757.

sei. Und da beides unmöglich ist, geben sie einem Subjekt ohne Rationalität den Vorzug vor einer Rationalität ohne Subjekt."[147] Letzterer gilt das leidenschaftliche Interesse des Strukturalismus. Er kapituliert nicht vor dem scheinbaren Widersinn in mythischen Erzählungen, sondern weist nach, daß in diesen die Beziehungen zwischen den absurd wirkenden Elementen einer geheimen Logik gehorchen. Selbst der Mythos: ein Denken, von dem man annehmen möchte, es befinde sich auf dem „Gipfel der Irrationalität", ist also von einer Rationalität umgeben, die für es, wie Lévi-Strauss sich ausdrückt, „eine Art äußeres Milieu bildet, noch bevor das Denken es mit der Heraufkunft der wissenschaftlichen Erkenntnis verinnerlicht und selbst rational wird".[148] Was geschichtsphilosophisch als fortschreitendes Bewußtsein bezeichnet worden ist, „entspricht diesem Prozeß der Verinnerlichung einer in zwei Formen präexistenten Rationalität: einer dem Universum immanenten, ohne die ... keine Wissenschaft möglich wäre; und, in diesem Universum eingeschlossen, ein objektives Denken, das autonom und rational funktioniert, noch bevor es diese es umgebende Rationalität subjektiviert und sich dienstbar macht, um sie zu domestizieren."[149]

Kein Zweifel, daß Lévi-Strauss' Kritik des leeren, sich selbst bespiegelnden Ichs, das zu den Restbeständen eines verjährten Existentialismus zählt, Wahrheitsmomente enthält, die anzuerkennen auch Marxisten leichtfällt. Freilich liegt diesen beim Nachweis der Brüchigkeit des Ichs vorab daran, dessen historische Genesis und Funktion hervorzuheben. Lévi-Strauss dagegen scheint die von Hume und Mach begonnene Entwicklung zu vollenden, wenn er die Nichtigkeit des Ichs wie der Subjektivität überhaupt pointiert.[150] Während jedoch bei den genannten Positivisten nicht nur das Ich, sondern auch die feste Ding-Wirklichkeit problematisch wird, lehrt Lévi-Strauss einen Objektivismus von geradezu spinozistischer Härte. In vager Anlehnung an die Engelssche, naturdialektische Version des dialektischen Materialismus spricht Lévi-Strauss, unbekümmert um die erkenntniskritischen, seit Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* dagegen erhobenen Einwände[151], der Natur an sich dialektische Bestimmungen zu. Sartre dagegen bewegt sich auf streng Marxschem Boden, wenn er die bewußtseins-transzendenten Dinge zugleich als potentiell oder aktuell bearbeitete Materie betrachtet; die erscheinende Welt ist in ihrer jetzigen Gestalt ein Produkt der historischen Praxis: vermittelte Unmittelbarkeit. Für Sartre ist der naturalistische Materialismus ein aufgehobenes Moment des historisch-dialektischen, keine dogmatische, in und durch sich bestimmte Metaphysik. Anders Lévi-Strauss. Seine eher an Schellings Naturphilosophie als an Hegel

147 Ebd. S. 807 (Hervorhebungen vom Verfasser).
148 Ebd. S. 807 f.
149 Ebd. S. 808.
150 Mit Recht betreibt Levi-Strauss Kritik den Abbau der Ideologie von „Persönlichkeit". In dem Maße jedoch, wie dieser Abbau bei ihm umschlägt in eine Feier tragender Strukturen, gerät er in Gefahr, ungewollt zum Apologeten jener Entmündigung zu werden, in denen die Menschen unter den herrschenden Verhältnissen ohnehin ausgesetzt sind.
151 Vgl. Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Frankfurt am Main 1971, S. 45 ff.

erinnernde Dialektik verweist nicht auf die „*gegenständliche* Tätigkeit“[152] des Menschen, sondern wurzelt in der materiellen Natur selbst. Sie ist „Interdependenz der Kräfte“, „Gegensatz und … Komplementarität des Männlichen und Weiblichen, des Positiven und des Negativen, des Rechten und des Linken“ – Gegensatzpaare, die „in der biologischen oder physikalischen Natur eingeschrieben“ sind. „Anders als eine Philosophie“ – Lévi-Strauss spielt hier auf die Sartresche an –, „welche die Dialektik in die menschliche Geschichte verbannt und ihr einen Aufenthalt in der natürlichen Ordnung verbietet, räumt der Strukturalismus bereitwillig ein, daß die Ideen, die er in physiologischen Termini formuliert, nichts anderes sein können als tastende Annäherungen an organische oder sogar physikalische Wahrheiten.“[153]

Schon bei Engels büßt die menschliche Wirklichkeit an Eigengewicht gegenüber der Natur ein, die nicht, wie jene, Geschichte *ist*, sondern lediglich *hat*. Marx dagegen entwickelt bereits in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* im Ansatz die für Sartres Selbstverständnis verbindlich bleibende Praxislehre. „Man sieht“, heißt es hier, „wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art … möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine wirkliche Lebensaufgabe ist.“[154] Der den „Akt der Weltgeschichte“ begreifende, „durchgeführte Naturalismus oder Humanismus“, fügt Marx dem, ebenfalls noch in Feuerbachscher Terminologie, hinzu, „(unterscheidet) sich sowohl von dem Idealismus als dem Materialismus und (ist) zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit“.[155] Sartres Essay *Materialismus und Revolution*, 1946 in den Juni- und Juliheften von *Les Temps Modernes* erstmals veröffentlicht, knüpft bewußt an die Marxsche Problematik von 1844 an: „Idealismus und Materialismus heben beide gleichermaßen das Wirkliche auf, der eine, weil er das Ding, der andere, weil er die Subjektivität unterdrückt. Damit die Wirklichkeit sich offenbart, bedarf es eines Menschen, der gegen sie ankämpft; kurz, der Realismus des Revolutionärs erfordert in gleicher Weise die Existenz der Welt und die der Subjektivität; oder besser noch: er verlangt eine solche Wechselbeziehung der einen zur andern, daß man sich keine Subjektivität außerhalb der Welt vorstellen kann, und keine Welt, die nicht durch die Bemühung einer Subjektivität erhellt würde.“[156]

Sartres Essay, eine scharfsinnige Auseinandersetzung mit der kommunistischen Orthodoxie im Frankreich der Nachkriegszeit, arbeitet schon damals die Unvereinbarkeit

152 Karl Marx: Thesen über Feuerbach. In: Marx/Engels Werke. Bd. 3, S. 5.
153 Lévi-Strauss: Das wilde Denken (wie Anm. 2), S. 811.
154 Marx/Engels: Werke Ergänzungsband, Schriften bis 1844, Teil 1. Berlin 1968, S. 542.
155 Ebd. S. 577. Vgl. zur Entwicklung der Marx/Engelsschen Praxis-Konzeption Alfred Schmidt, Praxis. In: Kritische Theorie / Humanismus / Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969 – 1979. Stuttgart 1981, S. 110 – 164.
156 Jean-Paul Sartre: Situationen. Hamburg 1956, S. 28, 8 f.

von Naturwissenschaft und Dialektik heraus, die sich einstellt, sobald beide Begriffe wirklich ernstgenommen werden: „Natur ist, wie Hegel sagt, Äußerlichkeit. Wie soll aber in dieser Äußerlichkeit jene Bewegung absoluter Verinnerlichung, wie sie die Dialektik darstellt, Platz finden? Sehen wir denn nicht, daß gerade die Idee der Synthese eine Zurückführung des Lebens auf die Materie und des Bewußtseins auf das Leben nicht zuläßt?“[157] Zwischen den modernen, analytisch verfahrenden Naturwissenschaften und der Dialektik tut sich die allgemein zwischen Positivismus und Metaphysik bestehende Kluft auf. Man kann Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* von 1960 als Versuch interpretieren, mit dieser Schwierigkeit fertig zu werden. Das Buch beginnt mit einer nochmaligen Überprüfung dessen, was Sartre jetzt den „*äußerlichen* oder transzendentalen“ Materialismus nennt, den er folgendermaßen charakterisiert: „Nach dieser Auffassung kehrt der Mensch in den Schoß der Natur zurück als einer ihrer Bestandteile und entwickelt sich unter unseren Augen entsprechend den Gesetzen der Natur, das heißt als eine von den universalen Gesetzen der Dialektik beherrschte Materialität. Der Gegenstand des Denkens ist die Natur, wie sie ist, und das Studium der Geschichte ist nur eine Spezifizierung davon … Diese Auffassung hat den Vorzug, das Problem verschwinden zu lassen: sie stellt die Dialektik *a priori* und ohne Rechtfertigung als grundlegendes Gesetz der Natur dar. Durch einen solchen Materialismus von außen wird die Dialektik als Exteriorität aufgezwungen: die Natur des Menschen liegt … in einer außermenschlichen Natur, in einer Geschichte, deren Anfänge sich im Nebelhaften verlieren.“[158]

Der transzendentale Materialismus reduziert das geschichtliche Universum auf ein „Teilgebiet“[159] der Naturgeschichte. Das menschliche Denken wird ihm zum erforschbaren Ding. „Damit stellt man sich außerhalb des Menschen und auf die Seite der Dinge, um die Idee als ein von den Dingen bestimmtes Ding und nicht als bestimmende Tat zu erfassen. Gleichzeitig entfernt man von der Welt die fremde Zutat, die nichts anderes ist als der konkrete, lebendige Mensch mit seinen menschlichen Beziehungen, seinen richtigen oder falschen Ideen, seinen Taten und seinen realen Zielen. An seine Stelle setzt man ein *absolutes Objekt*“[160], das nicht eigentlich mehr erkannt, sondern so, wie es ist, nurmehr widergespiegelt wird. Es leuchtet hiernach ein, daß Lévi-Strauss, dessen rein objektive Dialektik auf konstitutive Subjektivität von vornherein verzichtet, sich in Sartres kritischer Darstellung der Engelsschen Naturdialektik wiedererkennen mußte.

Mit Recht erinnert Sartre daran, daß die Dialektik von Hegel und Marx zunächst in den wechselfältigen Beziehungen von Menschen zu Menschen und zur Natur entdeckt worden ist, das heißt in einer Sphäre, zu der die Kategorie der Negation gehört. Später hat man Dialektik, dem „Bedürfnis nach Vereinheitlichung“[161] nachgebend,

157 Ebd. S. 257.
158 Sartre: Kritik der dialektischen Vernunft (wie Anm. 1), S. 27 f.
159 Ebd. S. 28.
160 Ebd.
161 Ebd. S. 29.

auch naturwissenschaftlich feststellen wollen. Ihren eigentlichen, „*heuristischen* Wert", unterstreicht Sartre, behält die Dialektik in der menschlichen Geschichte: „Sie lenkt im Verborgenen die Schaffung von Tatsachen und enthüllt sich, indem sie diese verständlich macht und totalisiert. Dieses Verständnis offenbart eine neue Dimension der Geschichte und schließlich ihre Wahrheit und Erkennbarkeit."[162] Es gilt, „die Instrumente des Denkens, durch die ... Geschichte sich denkt, als gleichzeitig praktische Instrumente, durch die sie sich schafft, zu prüfen, zu kritisieren und zu begründen".[163] Sartre beabsichtigt nicht, Geschichte, Soziologie oder Ethnographie zu treiben; vielmehr läßt sich sein „Vorhaben" – mit einem an Kant orientierten Titel – „als Grundlegung von ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie' umschreiben".[164] Am Ende seines Werks fragt Sartre nach den Denkmitteln der Gegenwart, eine solche „strukturelle und historische Anthropologie" zu entwickeln. „Diese Frage wird innerhalb der marxistischen Philosophie gestellt, weil ich den Marxismus als die unüberschreitbare Philosophie unserer Zeit ansehe und weil ich die Ideologie von der Existenz und ihre Methode des ‚Verstehens' für eine Enklave innerhalb des Marxismus selbst halte".[165] Daß die Geschichte, worauf Sartres Konzeption abzielt, einer totalisierenden Wahrheit gehorcht, die Anthropologie selbst also wahr ist, setzt freilich voraus, daß es eine prometheische „Wahrheit vom Menschen"[166] gibt, die sich atheistisch begründen läßt.

Die Redaktion dankt Mathias Jehn von der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main für die Genehmigung des Abdrucks. Zu dem Zusammenhang, für den Schmidt den Text verfasst hat, sowie zu dem ursprünglichen Publikationsort siehe den Beitrag von Dieter Sturm in diesem Heft.

162 Ebd. (Fußnote).
163 Ebd. S. 42.
164 Ebd. S. 68.
165 Ebd. S. 868.
166 Ebd. S 869.

Manfred Dahlmann

Das Rätsel der Macht

Vorabdruck aus dem Buch mit dem gleichnamigen Titel, das demnächst bei ça ira erscheint. Es handelt sich dabei um die Diplomarbeit des Autors, die er 1980 an der Freien Universität Berlin eingereicht hat; Erstgutachter: Johannes Agnoli.

Aus der Einleitung

Den Machtbegriff Foucaults zu diskutieren, erfordert die Bezugnahme auf das, was in der Linken unter der „Krise des Marxismus" verstanden wird. Der Einzug der französischen Theoriediskussion, für die der Name Foucault hier stehen soll, auch in die theoretischen Auseinandersetzungen innerhalb der Linken der Bundesrepublik (BRD)[1] wurde insbesondere von den an den Universitäten etablierten Marxisten – wohl zu Recht – als ein Angriff auf ihr Selbstverständnis gewertet.

Eine Besonderheit dieses Angriffs liegt darin, dass dieser kaum in dem intellektuellen Zentrum linker Theorieansätze für Berlin, als das lange Zeit das Otto-Suhr-Institut (OSI) galt, seinen institutionalisierten Ausdruck gefunden hat.[2] Die Ursache dafür ist jedoch weniger in erfolgreichen Abschottungsstrategien jener Linken zu suchen – es gibt auch unter den Lehrenden am OSI wohl mehr von Foucault zumindest beeindruckte Köpfe, als man gemeinhin glaubt. Ich sehe den Grund für diese nicht-institutionalisierte Auseinandersetzung mit Foucault eher darin, dass diejenigen, die in ihrem Kopf Marx durch Foucault ersetzten, sich der Mühen intellektueller Auseinandersetzung entzogen, indem sie sich der Praxis der alternativen Szene stellten. In diesem Verhalten schon ein

1 Ich verwende dieses Zeichen als orthographisches Kürzel, nicht als Politikum.

2 Auch wenn die französischen Theorieansätze thematisch vielleicht eher den medizinischen, psychologischen, rechtswissenschaftlichen oder philologisch/künstlerischen Fachbereichen zuzurechnen wären: sie selbst verstehen sich in allen ihren Bezügen aber als politische Theorien, was eine intensivere Behandlung am OSI allemal gerechtfertigt hätte.

Anzeichen für eine, im Vergleich zu den marxologisch inspirierten Theorien, größere Praxisnähe der französischen Theorien zu sehen, halte ich für vorschnell.

Es ist, so ein Ergebnis meiner Arbeit, ein von Foucault und seinen Protagonisten selbst reproduziertes Vorurteil, in deren Theorien einen Anti-Intellektualismus zu vermuten. Als Vorurteil erweist sich diese Annahme vor allem, wenn man die praktischen Folgen der Auffüllung der sogenannten Gegenkultur durch studentische Intellektuelle betrachtet: Der Abstand, das Missverstehen, das ‚Überhaupt-nicht-mehr-zur-Kenntnis-Nehmen' zwischen denen, die der etablierten Gesellschaft zugerechnet werden (Politiker, Publizisten in bürgerlichen Medien, Intellektuelle überhaupt und schließlich auch die größte Schar der Lohnabhängigen), und denen, die sich, solange sie sich nur jeder Institutionalisierung ihrer Praktik verweigern, als der Grundstock einer ‚neuen Wirklichkeit' (wohlgemerkt: nicht einer neuen Gesellschaft) begreifen, war wohl – in der BRD – seit 68 nie größer.

Um auf die ‚Krise des Marxismus' zurückzukommen: Man mag darüber streiten, ob dies wirklich eine Krise des ‚Marxismus' und nicht vielmehr eine Krise der ‚Marxisten' ist; von Marxisten, die in den Marxismus einen Schematismus hineininterpretierten, der sich nur zu schnell als wirklichkeitsfremd erwies. Und man mag auch, wie Luis Althusser, davon sprechen, dass diese Krise schon lange überfällig sei, oder, Althusser paraphrasierend, davon, dass der Marxismus nur dann nicht in einer Krise ist, wenn er sich beständig als in der Krise befindlich begreift: in der Krise nämlich, die bürgerliche Gesellschaft noch nicht durch eine sozialistische ersetzt haben zu können. Ich möchte in diesem Zusammenhang einen anderen Punkt betonen, einen Punkt, der auch die eigentümliche Anziehungskraft Foucaults auf Intellektuelle näher erklären kann. Zuvor seien jedoch noch einige überleitende Bemerkungen angeführt.

So hat die Redaktion der *Prokla*[3] sehr wissenschaftlich die Krisen des Marxismus periodisiert. Danach befinden wir uns jetzt in seiner dritten Krise. Und sehr richtig wird festgestellt, dass alle Krisen ein eher philosophisches Moment zur Grundlage hatten: die sich verändernde Wirklichkeit wurde dogmatisch in Schemata gepresst. Diese verfestigten sich im Verlauf ihrer Anwendung und galten bald als Kernstücke des Marxismus überhaupt. Als die Wirklichkeitsferne dieser Schemata zu offensichtlich wurde, kam es jeweils zum offenen Ausbruch einer Krise. Jeweilige Folge war dann entweder die Loslösung vom Marxismus (zum Beispiel Teile der Sozialdemokratie vor dem 1. Weltkrieg) oder der repressive Versuch einer Verfestigung dieser Dogmatik (zum Beispiel die stalinistischen Parteien seit Ende der 1920er Jahre) oder, im besten Fall, seine kritische Erneuerung (zum Beispiel der frühe Georg Lukács oder Karl Korsch).

3 Editorial der Nr. 36, das im Übrigen sehr schön zeigt, wie man Fehler auch in einer Form analysieren kann, die diese Fehler wiederholt.

Besonders die letzte ‚Krisenlösungsstrategie' bewegt sich auf einem schmalen Grat: Sie kritisiert den Marxismus, ohne den Standpunkt des Marxismus verlassen zu wollen. Oder, etwas salopper: Sie beansprucht, den Marxismus zu kritisieren, ohne ‚das Kind mit dem Bade auszuschütten'. Gerade letzteres scheint mir in vielen Diskussionen, unnötigerweise, der Fall zu sein. Es soll in dieser Arbeit dementsprechend gezeigt werden, dass der Übergang von Marx zu Foucault, trotz einiger bedenkenswerter Anstöße, als eine nicht zu rechtfertigende Revision des Marxismus anzusehen ist.

Aus dem zweiten Kapitel: *Ontologie der Macht*: Geschichte und Struktur

Für eine nähere Bestimmung des Machtbegriffes ist natürlich neben der Frage nach dem bestimmenden Inhalt der Macht und ihren äußeren Angriffspunkten ebenso die Frage nach ihrem Besitzer von Bedeutung: Wer übt eigentlich Macht aus? Im Gegensatz zu der Frage nach dem Sein der Macht gibt Foucault hier – wie bei der Frage nach ihrem Außen – eine recht eindeutige Antwort. Und diese Antwort führt dazu, dass auch die Existenzweise der Macht – genauer als Foucault selbst dies für möglich erachtet – konkretisiert werden kann.

Beide Fragen, die nach der Existenz der Macht und die nach ihrem Besitzer, hängen natürlich eng miteinander zusammen. Insbesondere dann, wenn wir uns ein die Macht kennzeichnendes Moment in Erinnerung rufen: Macht ist, wie oben schon festgestellt, nur als beständige Bewegung zu begreifen, als Bewegung, die trotz zeitlicher und räumlicher Verfestigungen, immer auch als Bewegung ‚da' ist. Wird die Macht so bestimmt, so muss auch ihr Besitzer in diesen Fluss miteinbezogen werden.

Auch von der anderen Seite her, vom Außen der Macht aus betrachtet, darf es keinen invariant bestimmbaren Besitzer der Macht geben. Gäbe es ihn, so wäre er selbst nicht als Produkt der Macht zu begreifen, sondern als ein ihr äußerliches Moment: das Außen existiert aber für Foucault nur als allein über die Vermittlung der Macht (im Diskurs) zu erkennendes ‚Ding an sich': als Körper. Der Besitzer der Macht – falls es ihn gibt – ist also dem Innen der Macht zuzurechnen.

Wie löst Foucault diese Aufgabe? Zunächst beantwortet er die oben gestellte Frage negativ: Man wisse zwar nicht, wer die Macht ausübe, man wisse aber, wer sie nicht hat: keine Klasse, keine Regierung, kein Staatsapparat besitzt sie. (1974, S. 136.)

Ebensowenig gibt es einen Generalstab, der für die verschiedenen Formen der Machtausübung verantwortlich ist. „Weder die regierende Kaste, noch die Gruppen, die die Staatsapparate kontrollieren, noch diejenigen, die die wichtigsten ökonomischen Entscheidungen treffen, haben das gesamte Macht- und damit Funktionsnetz einer Gesellschaft in der Hand." (1977 b, S. 116.) Es ist aber auch nicht möglich, einen diesen Gruppen gemeinsamen Willen oder ein ihnen gemeinsames Interesse zu konstruieren,

aus welchem die Macht entspringt: „[Die] Macht [bildet] sich nicht ausgehend von [individuellen oder kollektiven] Willen, auch [leitet] ... sie sich [nicht] von Interessen ab." (1978a, S. 111.) Foucault fügt hier gleich hinzu, dass dies nicht bedeute, die Macht müsse unabhängig von ökonomischen Prozessen entschlüsselt werden. Die Macht ist diesen aber vorgelagert. Die Machtbeziehungen dienen zwar „zu etwas, aber nicht so sehr deshalb, weil sie ‚im Dienst' eines ursprünglich gegebenen ökonomischen Interesses stehen, sondern weil sie in Strategien nutzbar gemacht werden können." (Ebd. S. 211.)

Die Macht hat also keinen zentralen Ort, dem sie entspringt. Dies gilt jedoch nur eingeschränkt für alle Gesellschaften. In feudalen Gesellschaften zum Beispiel konnten Theorien, die sich auf eine Souveränität bezogen, die Wirkungsweise der Macht zumindest der historischen Situation adäquat erfassen. Das „Souveränitätsverhältnis ... bedeckte die Totalität des sozialen Körpers." Vom 17. – 18. Jahrhundert an wurden jedoch besondere Verfahren entwickelt, mit völlig neuen Instrumenten und ganz anderen Apparaten, so dass die Annahme einer Souveränität die Machtwirkungen und -ausübungen, im sozialen Körper nicht mehr erklären kann. (1978a, S. 89 f.)

Die hier angeschnittene Frage nach dem Besitzer der Macht positiv beantwortet, kann also festgestellt werden, dass die Machtausübung in der bürgerliche Gesellschaft alle ihre Momente durchzieht, ohne irgendwo ein Zentrum oder einen Ausgangspunkt zu haben, welcher der Macht äußerlich ist oder aus dem sie entspringt. Ein solches System der Machtausübung ohne Souveränität wird erst möglich durch das den gesamten Gesellschaftskörper durchziehende System der „hierarchischen Überwachung". Dieses ist von innen her mit der Ökonomie und den Zwecken der jeweiligen Institution verbunden ... und ... [entwickelt] sich so zu einer vielfältigen, autonomen und anonymen Gewalt. Denn die Überwachung beruht zwar auf Individuen, doch wirkt sie wie ein Beziehungsnetz von oben nach unten und bis zu einem gewissen Grade auch von unten nach oben und nach den Seiten. Dieses Netz ›hält‹ das Ganze und durchsetzt es mit Machtwirkungen, die sich gegenseitig stützen: pausenlos überwachte Überwacher. In der hierarchisierten Überwachung der Disziplinen ist die Macht keine Sache, die man innehat, kein Eigentum, das man überträgt; sondern eine Maschinerie, die funktioniert. Zwar gibt ihr der pyramidenförmige Aufbau einen ›Chef‹; aber es ist der gesamte Apparat, der ›Macht‹ produziert und die Individuen in seinem beständigen und stetigen Feld verteilt. (1978a, S. 228 f.)

Die empirisch-gegenständliche Grundlage, in der sich die Macht automatisiert und entpersonalisiert hat – vom Souverän weg, hin zur ‚Struktur' – ist ein architektonisches Prinzip: der Panoptismus. Dieser kann hier nicht näher erklärt werden (vgl. dazu 1977a, S. 159 f.). Wichtig ist jedoch die hier deutlich werdende Vorgehensweise Foucaults: nur abstrakt fassbares, wie die Entpersonalisierung/Strukturalisierung von Machtausübung wird historisch-empirisch verifiziert und erlangt erst von dort aus seine Geltung – und nicht von einer der Macht vorgegebenen Logik her. Da aber, wie schon festgestellt,

Foucault keinen Begriff von Verdinglichung hat, ist es ihm unmöglich, von einer ‚Verkehrung' zu sprechen, zum Beispiel davon, dass das ‚Wesen' der empirischen Erscheinung Geld die Erscheinungsform eines nicht-empirischen sozialen Verhältnisses ist.[4]

Das, was normalerweise Struktur genannt wird, heißt bei Foucault also Netz, womit jener Begriff zweifellos an Anschaulichkeit gewinnt. Es kommt aber auch inhaltlich etwas hinzu, denn die Macht als Beziehungsnetz wird nicht ein für alle Mal fest in die Körper verwurzelt – wie eine Struktur, die bestimmten Elementen ahistorisch, konstant immanent ist. Zwar wird die Macht in diesem Netz von Relationen verteilt und sie läßt andererseits auch die Körper hierin zirkulieren. Das Netz aber selbst ist Macht und nicht nur formale Anordnung. Das „Netz der Machtbeziehungen [bildet] ein dichtes Gewebe, das die Apparate und Institutionen durchzieht, ohne an sie gebunden zu sein". (1977b, S. 118.)[5]

Der Begriff Netz ist also nicht gleichbedeutend mit dem objektivierten, rein formal gefassten Strukturbegriff, sondern soll die Momente festhalten, in denen die Macht ihrem Betrachter als eine Identität von Form und Inhalt erscheint. Wobei jedoch der Inhalt: die sich beständig bewegende Macht, überwiegt. Die Formen, die Punkte im Netz, verdanken ihr Auftauchen der Macht; verschwindet die Macht, so auch der ihres entsprechenden Knotens im Netz.

Hier ist der Ort, in aller Kürze auf Foucaults Beziehung zum Strukturalismus, oder, weiter gefasst, auf seine Beziehung zur französischen Theoriediskussion einzugehen. Es ist wohl deutlich geworden, dass Foucault seine strukturalistischen Bezüge (hier gleicht er seinem Gegenspieler Henri Lefebvre, weniger vielleicht Jean-Paul Sartre) kaum verleugnen kann. Seine Besonderheit liegt darin, dass er seit 1968 seinen vormaligen Ansatz, der schon damals sehr viel mehr historisch orientiert war als bei anderen Strukturalisten, radikalisiert. Sein Kampf gegen die Subjektivität und gegen den Humanismus schon vor 1968 (1978c, S. 203 ff.), sein damaliger Geschichtsbegriff – obwohl noch stark systematisch und struktural orientiert – prädestinierten ihn geradezu, Sartres Feststellung von dem logischen Skandal aufzunehmen und nicht mehr bei den Strukturen halt zu machen (Sartre 1978, S. 213.) So meint Foucault, noch in *Die Ordnung der Dinge*, 1966, habe er das Spiel der Dinge viel zu sehr mit der Systemhaftigkeit, mit der theoretischen Form beziehungsweise mit so etwas wie einem Paradigma verwechselt. (1978b, S. 77.)

Seit 1968 beginnt Foucault diese Systemhaftigkeit als Effekt lokaler Mächte zu verstehen. Doch als ein weiterer Beleg für die Unmöglichkeit eines Unterfangens, Begriffe zu denken, ohne gleichzeitig Identität und Totalität mitzudenken, seien die ‚Neu-

4 Vgl. den ‚Grundsatz' der Dialektik, dass ein Wesen immer erscheinen muss.

5 Damit wäre die obige Aussage Foucaults wieder ins rechte Licht gerückt, in der es heißt, die Apparate produzierten Macht: sie sind natürlich selbst nur Vergegenständlichungen einer sie durchziehenden Macht.

en Philosophen' erwähnt, die das ‚System' des Machtbegriffes von Foucault, wenn auch möglicherweise mehr intuitiv als begründet, aufnahmen und, gegen allen Ereignischarakter des Machtbegriffes bei Foucault, zu einem universalistischen, das heißt beliebigen Systemmodell der Macht erweiterten.[6]

Hat man besonders beim originären Strukturalismus – Claude Levi-Strauss, Roland Barthes etc., die sich aber immerhin über die Reichweite ihrer Analysen keine Illusionen machten – den Eindruck, dass hier die Struktur so etwas wie eine gesellschaftliche Subjektrolle einnimmt, so tritt Foucault diesem nun mit seinem Machtbegriff entgegen, indem er die Macht subjektlos konzipiert und behauptet, er wüsste deshalb niemanden, der antistrukturalistischer wäre als er. (In: Alternative 119, S. 117.) Aus dem gleichen Grunde meint er allen anderen Philosophien gegenüberzustehen, die er dann allesamt als Philosophien des 19. Jahrhunderts brandmarkt. Und damit meint er, das Problem von Geschichte und Struktur endgültig gelöst zu haben.

> Meines Erachtens liegt das wirkliche Problem heute nur scheinbar in der Beziehung zwischen Synchronie und Diachronie oder zwischen Struktur und Geschichte. Zwar scheint sich die Diskussion diesem Thema zuzuwenden, aber es gibt keinen seriösen ‚Strukturalisten', der daran denkt, die diachronische Dimension zu reduzieren oder zu negieren, so wie umgekehrt kein ernsthafter Historiker die synchronische Dimension ignoriert ... Wenn das Problem darauf beschränkt wäre, könnte man sich leicht einigen.[7] In dieser Frage gab es sehr interessante Diskussionen, aber keine heftigen Polemiken. Die Polemik ist ausgebrochen und zu ihrer ganzen Heftigkeit gelangt, als wir etwas anderes in

6 Siehe Oskar Negt: Nicht das Gold, Wotan ist das Problem. Der jüngste Aufstand gegen die dialektische Vernunft: die ‚Neuen Philosophen' Frankreichs. In: Literaturmagazin 9/1978, S. 40, oder alternative 116, S. 182, wo darauf hingewiesen wird, dass die ‚Neuen Philosophen' ihren ‚Meisterdenker' Foucault eher geplündert haben, als dass sie ihn verarbeitet hätten.

7 So leicht scheint dieser Einigungsprozess aber nicht zu sein. Man vgl. die Diskussion um das Verhältnis von Logik und Geschichte im *Kapital* sowie die damit verbundene Auseinandersetzung um dessen Darstellungsweise: Folgt diese nun dem realen historischen Prozess oder hat Marx diesen Geschichtsprozess eher logisch rekonstruiert?
Wenn man diese Fragen so leicht lösbar erachtet wie Foucault, so scheint man mir vor allem diese theoretischen Probleme um ihre politischen Dimensionen zu reduzieren. Von daher dürfte die obige Problematik alles andere als gelöst sein, obwohl die Diskussion darum nicht mehr so intensiv geführt wird.
Die ganze Auseinandersetzung innerhalb des Marxismus ließe sich ebenso gut unter folgenden fraktionspolitischen Auseinandersetzungen verfolgen, die mit den seit 1968 sich ablösenden Schlagworten umschrieben werden können: Marxismus (der der Frankfurter Schule im weitesten Sinne) oder Stalinismus (‚K-Gruppen')? Dann, darauf folgend, Stalinismus oder Eurokommunismus? Dann, innerhalb des sich durchsetzenden Eurokommunismus: Althusser oder Gramsci? Um 1977/78 versandete dann insbesondere in der BRD die Diskussion um die theoretisch-abstrakten Probleme von Geschichte oder Struktur ebenso, wie das politische Problem des Eurokommunismus immer mehr in der Versenkung verschwand. Auf der einen Seite wurde nun die Frage nach dem Zusammenhang von Sozialismus und Ökologie aktuell, auf der anderen brach der unterschwellig schon immer schwelende Konflikt zwischen, ganz grob gesagt (wie alles zuvor), ‚Spontaneismus und Organisation' voll aus: Beiden Seiten ist das Verhältnis von Geschichte und Struktur, auf der Abstraktionsebene behandelt wie vordem, kein Problem mehr.
Wie in fast allen Streitereien, die um des Kaisers Bart geführt werden, hatte auch in diesen Diskussionen jeder immer irgendwo selbst dort recht, wo der andere mit dem Gegenteil ebenso recht hatte: das beste Zeichen dafür, dass das ganze Problem nicht nur theoretisch, sondern vor allem politisch falsch angegangen wurde.

> Frage stellten: nicht die Diachronie zugunsten der Synchronie, sondern die Souveränität des Subjektes oder des Bewusstseins. (1974, S. 17.)

Ich möchte bezweifeln, dass Foucault mit seiner „Philosophie des 20. Jahrhunderts", mit seinem Eintritt in das „deleuzianische Zeitalter" mehr gelungen ist, als dem formalen Strukturalismus zwar einen historischen Inhalt zu geben, diesen jedoch derart zu mystifizieren, dass aus dem logischen Skandal sogar ein philosophischer wird. An dieser Stelle soll jedoch der Hinweis genügen, dass spätestens schon seit Hegel von dem oben angesprochenen Subjekt nicht mehr viel übrig geblieben ist, ohne dass es Hegel beziehungsweise Marx nötig hatten, Subjektivität völlig verschwinden zu lassen. Verfolgen wir also zunächst weiter, wie Foucault seinen Machtbegriff entfaltet.

Foucault verbindet die Anonymisierung der Macht mit ihrer Internalisierung. Er nennt dies, wie oben gezeigt, die Disziplinierung, die Individualisierung der Körper; die Herstellung von Seele. Dies ermöglicht es, dass sich die den Körpern äußere Macht nicht mehr körperlich zu zeigen braucht. Und je fester sie sich im Bewusstsein eingenistet hat, umso unkörperlicher kann sie sich zeigen. Sie kann sich also erst dann netzförmig/strukturell verfestigen, wenn sie sich in den Körpern selbst eingenistet hat und nicht mehr nur von Körper zu Körper wirkt. Natürliche Folge ist eine Steigerung ihrer Effizienz, da die physische Konfrontation vermieden wird. (1977a, S. 260 f.) Oder anders ausgedrückt: Wenn ich selbst die Macht bin, werde ich ihr keinen Widerstand entgegensetzen. Diese Internalisierung der Machtverhältnisse geht so weit, dass wir alle eingeschlossen sind in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen. (Ebd. S. 278 f.)

Entpersonalisierung, Netzförmigkeit der Macht bedeutet jedoch nicht, dass sie sich ohne Zielsetzungen und Absichten entfaltet. Begriffe wie Funktion, Strategie etc., die Foucault laufend verwendet, ließen sich dann nicht mehr aufrechterhalten. Hiermit ist ein zentrales Anliegen Foucaults formuliert, das noch näher zu behandeln sein wird: Wie gelangen Zielsetzungen und Absichten in die Macht, ohne dass sie aus der Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts resultieren? Auch in seinem auf sechs Bände konzipierten Werk *Sexualität und Wahrheit* geht es Foucault um die Klärung der Frage, wie Absichten und Zielbestimmungen der Macht existieren können, ohne dass sie jemand entworfen oder formuliert hätte. Er will den impliziten „Charakter der großen anonymen Strategien, die, nahezu stumm, geschwätzige Taktiken koordinieren" herausfiltern. Seine zentrale Fragestellung lautet: „Wie verbinden sich ... Machtbeziehungen miteinander zur Logik einer globalen Strategie, die sich im Rückblick wie eine einheitlich gewollte Politik ausnimmt?" (1977b, S. 116.)

Die Analyse der Macht darf also deren globale Einheit nicht als ursprüngliche Gegebenheit voraussetzen. Diese Einheit ist eine ihrer Endformen. Ausdruck dieser nichtglobalen Einheit ist nicht nur, dass es in der Gesellschaft kein Machtzentrum gibt, sondern auch, dass sich niemand der Verantwortlichkeit für irgendeine Entstehung

rühmen kann; jedes Entstandene entstand in einem „leeren Zwischen" (1974, S. 94.). Jedes Ziel, jede Absicht ist also Resultat einer anonymen Machtkonstellation, ist Ausdruck einer abstrakt-leeren Beziehung zwischen zwei Zuständen oder Punkten.

Die Probleme, die Foucault hier erörtert, sind dem Marxismus keineswegs neu. Das, was Foucault Anonymisierung der Macht nennt, wird hier allerdings, sehr viel konkreter, unter dem Begriff der Verrechtlichung der Gesellschaft gefasst. Diese Verrechtlichung führt dazu, dass auch die herrschenden Klassen Zwängen unterworfen, und damit nicht im Besitz aller Macht sind. Foucault hat natürlich Recht: jedes Rechtsverhältnis ist natürlich auch ein Zwangsverhältnis, Rechte sind nur dort möglich, wo jemand gezwungen wird, dieses Recht auch zu gewähren. Was Foucault beschreibt, ist, dass mit der bürgerlichen Gesellschaft das feudale Souveränitätsprinzip durch die Geltung allgemeinen Rechtes abgelöst worden ist. Diese Allgemeinheit wird auf alle Orte der bürgerlichen Gesellschaft verteilt. Es wird noch zu untersuchen sein, warum Foucault nicht mehr von Rechten, sondern nur noch von Strategien, von Mächten also sprechen will.

...

Bei Foucault gelangt einzig die Tendenz der Verallgemeinerung von Macht ins Blickfeld: dass dieser Verallgemeinerung eine Stärkung der Macht des Staates vorangegangen ist, ja sein muss, fällt aus seinen Analysen heraus.

Was die Rechtsform in ihrem Wesen ausmacht, lässt sich an einigen Merkmalen verdeutlichen; sie bildet sich in einer Gesellschaft, die auf entfalteter Warenproduktion beruht, das heißt: auf der Grundlage einer Produktionsweise, in der nicht nur das Produkt, sondern die Arbeitskraft selber Warenform angenommen hat. Die Geltung der Rechtsform setzt das staatliche Gewaltmonopol voraus. Mit Hilfe von abstrakten und generellen Normen reguliert der Staat als eine politische Zwangsmaschine, die die bürgerliche Klassengesellschaft aufrechterhält, einen spezifischen Bereich der Handlungen der Gesellschaftsmitglieder. Die Rechtsform ist, wie die Wertform von den konkreten Gebrauchswerten, von materialen Gesichtspunkten des Rechts, die im Begriff von Gerechtigkeit zusammengefasst sind, abstrahiert; insofern stellt sie formales Recht mit besonderen Prozessvorschriften und Rechtsweggarantien dar ... In der bürgerlichen Gesellschaft werden diese Normen – moralische Verpflichtungen, Gewohnheitsrechte usw. – der Form des Rechts, die sich in abstrakten und generellen, durch staatliche Sanktion abgesicherten Normen ausdrückt, ausdrücklich entzogen und von ihr abgetrennt. Was der ‚Rechtsform' an substantieller Kraft, wie sie sich im naturwüchsigen Gemeinwesen darstellt, verloren geht, wird ihr durch gesonderte Institutionen zugeschlagen; der institutionelle Apparat der Rechtsform besteht aus den staatlichen Einrichtungen, aus Gerichten, Gefängnissen, Polizei u. a. m. (1975, S. 20 f.)

Zu Recht macht Foucault den Staat (1978a, S. 39, zum Beispiel) für die Rolle, die die Zwangsverhältnisse in dieser Gesellschaft einnehmen, nicht allein verantwortlich – Machtverhältnisse sind auch im Marxismus, das wird wohl aus obigem Zitat deutlich geworden sein, nicht mit der Staatsmacht identisch. Aber kann dies so weit gehen, dass man von den spezifisch staatlichen Funktionen in der bürgerlichen Gesellschaft so weit abstrahiert, dass der Staat nur als eine Institution unter anderen erscheint, die alle mit ein und demselben Makel behaftet sind, nämlich Verfestigungen von Macht zu sein? Dies wäre nur möglich, wenn dem Staat selbst keinerlei Autonomie, auch nicht für die Ebenen, für die Bereiche zugesprochen werden kann, die seiner Regelung unterliegen.

Demgegenüber wäre mit Tonio Negri gegenüber Foucault[8] daran festzuhalten, dass, vom Standpunkt der Arbeiterkämpfe aus, wir es mit zwei parallelen Prozessen zu tun [haben]: auf der einen Seite ist der Staat gezwungen, immer massiver in die Produktion einzugreifen, als Repräsentant des gesellschaftlichen Kapitals aufzutreten und die Tendenz zur Personifizierung des ‚ideellen Gesamtkapitalisten' Engelsschen Angedenkens zur Realität werden zu lassen; auf der anderen Seite gewinnt der Staat – in dem Maß, wie diese Prozesse sich im Verlauf des Klassenkampfs entwickeln – eine immer größere Autonomie seines Verhaltens. Freilich nicht gegenüber der Kapitalistenklasse, nicht gegenüber dem Erfordernis der Ausbeutung in der kapitalistischen Entwicklung, sondern gegenüber den wertvollen und fortschrittlichen Momenten, die widersprüchlicherweise eben die kapitalistische Entwicklung legitimierte. Der Staat wird kollektiver Repräsentant des Kapitals, Handlanger des automatischen Verhältnisses des gesellschaftlichen Kapitals, Partei der Bourgeoisie im vollen Sinne, wenn ihn die Arbeiterkämpfe – die sich gegen das Kapitalverhältnis richten, es in einen Zustand der Krise bringen und seine Inhalte entwerten – dazu zwingen. (1977, S. 23.)

Ohne diese Zusammenhänge im Einzelnen zu diskutieren, soll doch herausgestellt werden, in welcher Komplexität das Problem der Verrechtlichung und Verstaatlichung der Gesellschaft im Marxismus schon gestellt ist, und dass Foucault hier eine Ebene zwar richtig erfasst – die der Anonymisierung, beziehungsweise ‚Vernetzung' der Gewalt über den gesamten Raum der bürgerlichen Gesellschaft, einschließlich der Verinnerlichung dieser Gewaltverhältnisse in den Köpfen –, dass er aber mit seinem Konzept die wirklichen Zusammenhänge allzu stark vereinfacht.

Diese Vereinfachung hat vor allem seine Ursache darin, dass Foucault auf die Entwicklung eines Klassenbegriffes glaubt verzichten zu können. Dieser hat, wie sich noch

8 Die Beziehung der französischen Theorien zu den italienischen ist ambivalent: Der These, dass sich das Fabriksystem auf die gesamte Gesellschaft ausgedehnt hat, könnte Foucault zum Beispiel zur Not noch zustimmen, der These vom Planstaat aber auf keinen Fall. Wenn Foucaults Theorie, ebenso wie die der ‚Neuen Philosophen', in Italien kaum eine anhaltende Verbreitung finden konnten („Das sind die, die uns langweilen", siehe a. Bieling 1978), so lag das wohl auch daran, dass trotz einiger inhaltlicher Überschneidungen die französischen Theorien derart undifferenziert sind, dass aus ihnen für einen den sozialen Kämpfen in Italien angemessenen Kampf gegen die konkrete Macht des Kapitals (und nicht gegen die Macht der Macht ganz allgemein) kaum etwas zu entnehmen ist.

zeigen wird, in seiner Theorie auch keinen Platz. Im Marxismus jedoch erscheint das Recht, wie der Staat als Resultat von Klassenkämpfen, in denen sich, aufgrund besonderer struktureller und historischer Bedingungen, die bürgerliche Klasse durchsetzt: deswegen dienen rechtliche und staatliche Verfassungen der Bourgeoisie auch dann, oder gerade dann, wenn sie allgemeine Form haben.

Nun ist, wie alles andere auch, die Existenz von Klassen nicht als eine ursprüngliche Gegebenheit zu begreifen: die Klassenspaltungen sind von etwas konstituiert, was logisch nicht selbst wieder auf Klassenkämpfe rückführbar ist.[9] Dieses andere kann nicht ein einheitliches ökonomisches Bedürfnis (etwa wie in der bürgerlichen Ökonomie, die aus dem Abstraktum, dass alle Güter knapp seien, die gesamten, ökonomisch bedingten Differenzierungen herleiten will) oder ein einheitlicher politischer Wille (etwa ein *volunté generale*) sein, da diese, wie Foucault richtig sieht, gerade als Resultate von (Klassen-) Kämpfen aufzufassen sind. Ebenso ist jede anthropologische Grundlegung einer Dialektik, die geschichtsmaterialistisch vorgehen will, von vornherein versagt.[10]

Soweit scheinen Marxismus und Foucaults Machttheorie übereinzustimmen. Doch dem Marxismus, so wie er hier vertreten wird, ist das letzte konstituierende Moment die Wertform, sie gilt als das identische Moment der bürgerlichen Gesellschaft. Und damit entspringen Machtverhältnisse einem zentralen Ort, der dann als Herrschaft der Bourgeoisie erscheint. „Ohne die Einheit der Warenstruktur kein Geschichtsmaterialismus und also auch kein Marxismus." (Sohn-Rethel 1973, S. 230.)

Marxismus und Foucault beschreiben somit dasselbe Phänomen: die zunehmende Anonymisierung, Strukturierung, Abstraktifizierung von Politik in der bürgerlichen Gesellschaft. Doch anders als im Marxismus heißt das letzte konstituierende Moment für Herrschaft bei Foucault: Macht. Foucaults Machtbegriff konstituiert Herrschaft dagegen nicht als Einheit, sondern als lokale, verstreute, singuläre Konfrontationen. Diese Mächte verfolgen, insofern sie in der bürgerlichen Gesellschaft wirken, dennoch eine einheitliche Strategie: das hier beschriebene Phänomen der Anonymisierung ist deren Ergebnis. Die permanente Reformulierung dieses Rätsels erlaubt es Foucault, wie sich weiter

9 Im Zusammenhang mit Foucault sei angesichts der Komplexität dieses Begriffes lediglich darauf hingewiesen, dass der Klassenbegriff sich nicht auf soziologische Schichttheorien reduzieren lässt oder etwa Staatsapparate eine Führungsrolle im Klassenkampf einnehmen könnten. Zugegebenermaßen hat sich bisher meiner Kenntnis nach noch niemand gefunden, die verschiedenen Ebenen des Klassenbegriffes, wie sie Poulantzas (1973, insbes. S. 43 ff.) benennt, einfacher auszudrücken, ohne dabei die einzelnen Dimensionen zu vernachlässigen. Bei Foucault sieht die Vereinfachung so aus, dass er den Klassenbegriff, zumindest dessen nicht unmittelbar empirische Dimension, über Bord wirft: der Begriff der Klasse ist ihm zu sehr soziologische Realität. Er kommt mit dem Begriff des „Plebejischen" aus, mit dem er alles das benennt, was sich der Macht entgegensetzt. (1978a, S. 204 f.) Was aber soll ein gesellschaftlicher Begriff, so ist zu fragen, der >*per definitionem*< schon in allen Dimensionen im Oberbegriff: der Macht und der Gleichzeitigkeit des Widerstandes gegen sie, enthalten ist? Konsequenterweise spielt der Begriff des Plebejischen in Foucaults Theorie keine nennenswerte Rolle.

10 Auch eine Erklärung, die beispielsweise die Politik der Bourgeoisie allein als Ausdruck ihres Profitinteresses begreift oder als Ausdruck eines unmittelbar gegebenen und einheitlichen Herrschaftswillens, lässt Dialektik vermissen.

unten herausstellen wird, gesellschaftliche Verhältnisse zu analysieren, ohne auf die Begriffe Recht und Klasse zurückgreifen zu müssen. Und in der Konsequenz dieses Ansatzes liegt es dann auch, den Staat nur als eine Macht unter anderen anzusehen – und somit kann Foucault auf gesonderte Analysen von Staatstätigkeit, ihren historischen Transformationen und Besonderungen verzichten.

Macht ist, wie wir gesehen haben, Bewegung, Fluss; sie *ist* ‚Werden' und im Werden findet sie – im Rückblick, und nur so – ihr ‚Sein'. Nur vergangene Geschichte hat ihr Sein – aktuelle Geschichtlichkeit geschieht in lokalen, vereinzelten, konkreten Ereignissen, wie auch vergangenes Sein nur als Resultat diskreter Ereignisse gefasst werden kann. Das Sein der Macht, ihr Besitz und ihre Verfestigung wird von Foucault immer wieder auf ihre Eigenbewegung, auf ihre Geschichtlichkeit, ins Werden, zurückgeworfen und hinübergezogen. Kräfteverhältnisse werden in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen verwandelt, verstärkt, verkehrt. (1977b, S. 113.)[11]

In diesem vielfältigen und beweglichen Feld von Kräfteverhältnissen setzen sich zwar globale, aber niemals völlig stabile Herrschaftsverhältnisse durch. (Ebd. S. 124.) Machtzustände werden über ihre Ungleichheit in diesem „bebenden Sockel der Kraftverhältnisse" unablässig erzeugt, was Voraussetzung und Folge zugleich dafür ist, dass diese Machtverhältnisse immer „lokal und instabil" sind. (Ebd., S. 115.) Diese Ungleichgewichtigkeit lässt sich näher bestimmen: Jede neue Entwicklung von Machtnetzen wird motiviert von ihrer Kehrseite, die jede Macht besitzt. (1978a, S. 205.) „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand." (1977b, S. 116.)

Mit der so entwickelten Kategorie des Widerstandes gelingt es Foucault, den permanenten politischen Kampf ganz allgemein als immer gegebene, geschichtsnotwendige Situation zu kennzeichnen. Die Macht und der Widerstand gegen sie sind komplementäre Positionen: Zwar ist auch der Widerstand von der Macht besetzt (1978 a, S. 212.), doch lässt sich, wie noch zu zeigen sein wird, auf ihn eine Praxis gründen, die sich gegen die herrschende Macht richtet. Und damit benötigt Foucault, um die Motivation zum Kampf zu erklären, weder eine Verelendungstheorie noch eine allgemeine Krisentheorie noch eine Theorie der Emanzipation oder der Entfremdung. Dort wo Macht erscheint, gibt es automatisch die Möglichkeit zum Widerstand, den man stärken oder auch schwächen kann.

Es scheint schon bisher unmittelbar einsichtig, dass in Foucaults Machtbegriff für den Begriff Krise beziehungsweise Verelendung (wohl aber Elend als Resultat, ebd. S. 180.) kein Platz ist. „Was die Volksbewegungen betrifft, so hat man sie immer durch Hungersnöte, Steuerlasten, Arbeitslosigkeit erklärt; niemals sah man in ihnen einen

11 Über die dauernde Bewegung der Kräfteverhältnisse darf natürlich nicht das oben von den Körpern, Dispositiven etc. Gesagte vergessen werden: Lokale Bewegungen greifen schon vorhandene Fixpunkte an und erzeugen neue. So werden zum Beispiel in der Aneignung von Fähigkeiten Machtverhältnisse fixiert (1977a, S. 381.), während ‚die' Macht selbst – als Einheit im Rückblick, das muss im Interesse Foucaults immer wieder betont werden – sich weiterhin bewegt.

Kampf um die Macht, als könnten die Massen zwar von gutem Essen träumen, aber gewiss nicht von der Ausübung der Macht." (1974, S. 111.) Alle Bezugspunkte, auf die sich eine ökonomische oder soziale Krisentheorie stützen könnte, fehlen hier: Begriffe wie Wohlstand/Reichtum; wünschbare oder existierende Ordnung; (ökonomische) Gesetzmäßigkeit (Gesetze überhaupt); Rechtsordnung; ja sogar der der Herrschaft der Bourgeoisie, auf deren Gefährdung jede Krisentheorie rekurrieren müsste (zum letzteren siehe 1978a S. 85.), werden von Foucault nicht entwickelt. Alle diese Begriffe sind aufgelöst in die Kategorien Kampf, in beständiges Werden, in ein Werden, das weder Auf- noch Abwärtsbewegungen kennt, sondern nur horizontale beziehungsweise vertikale Verteilungen in einem Netz der Macht.

...

Darüber, wie ein dialektischer Krisenbegriff zu bestimmen wäre, soll hier nicht weiter diskutiert werden. Denn sehr viel schwerwiegender als die Ablehnung eines Krisenbegriffes durch Foucault wiegt die Aufgabe eines Begriffes, der allein den Kampf gegen die bürgerliche Gesellschaft motiviert und legitimiert: gemeint ist der Begriff der Freiheit.

Wie schon angedeutet, ist dies die letzte Konsequenz der Weigerung Foucaults, Geschichte unter dem Aspekt der Subjekt-Objekt-Dialektik zu betrachten: Theorie und Praxis sind nicht mehr innerhalb der Pole Herrschaft und Freiheit, sondern nur noch unter dem Postulat des immerwährenden Kampfes zu analysieren. „Die Menschheit schreitet nicht langsam von Kampf zu Kampf bis zu einer universellen Gegenseitigkeit fort, worin die Regeln sich für immer dem Krieg substituieren; sie verankert alle ihre Gewaltsamkeiten in Regelsystemen und bewegt sich so von Herrschaft zu Herrschaft." (1974, S. 95.)

In einem Punkt ist Foucault sogar recht zu geben: die bürgerliche Gesellschaft hat sich mittlerweile derart universalisiert, dass jede gesellschaftliche Beziehung durchdrungen ist von ihren Formen: kein Ort, kein Raum ist auszumachen, der nicht (auch) von der Logik der Kapitalherrschaft her analysiert werden musste: Jede Freiheit, jedes Recht, jedes Gefühl ist von ihr durchdrungen, es gibt keine Freiheit, sondern nur noch Entfremdung und Verdinglichung; um mit Foucault zu sprechen: die Macht ist überall. Jeder Kampf dagegen scheint ebensowenig ein Kampf für Freiheit zu sein; besonders wenn er sich institutionalisiert, kann man sich nicht des Eindrucks erwehren, als wolle man lediglich die existierende durch eine ‚bessere' Herrschaft ersetzen. Auch juristisch zugesicherte Freiheiten erweisen sich zu schnell als Werkzeuge dafür, die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Gesellschaft zu garantieren.[12]

12 Vgl. die Folgen der allzu legalistisch geführten Diskussion um die Berufsverbote in der BRD. Foucault meint diesbezüglich ganz richtig: „Der Kampf gegen die Justiz ist ein Kampf gegen die Macht, und nicht ein Kampf gegen die Ungerechtigkeiten der Justiz und für ein besseres Funktionieren des Gerichtswesens." (1974, S. 134.)

Aber auch die Begriffe von Verdinglichung und Entfremdung im Geschichtsmaterialismus gelten als bloße Resultate gesellschaftlicher Verhältnisse, die aus dem Arbeitsbegriff entwickelt werden: also auch hier scheint Freiheit keinen Platz zu haben. Entfremdung meint nicht mehr als die Trennung von Arbeit und Arbeitsprodukt, meint die Gleichzeitigkeit selbstgeschaffener Beziehungen mit dem von dieser Beziehung fremdbestimmten Sein. Wird dieses fremdbestimmte Sein aufgehoben, so scheint Arbeit/Tätigkeit zwar zu sich selbst gekommen zu sein, sie ist und bleibt aber Arbeit/Tätigkeit. Worin besteht hier die Freiheit? Wo bleibt die Freiheit dann, wenn unter Freiheit nur die Aufhebung von Fremdbestimmung gemeint ist, das Resultat dieser Aufhebung aber Arbeit ist? Benötigt der Geschichtsmaterialismus also nicht doch so etwas wie ein ahistorisches Subjekt, das jenseits von Arbeit/Tätigkeit, seine Wirklichkeit in ihr vergegenständlichend, sich ‚frei' zu ‚verwirklichen' vermag? Es scheint in der Tat so zu sein, dass Tätigkeit sich nicht selbst verwirklichen kann, sondern dass es ein Subjekt geben muss, das sich erst in ihr verwirklicht. Hat sich damit das geschichtsmaterialistische Postulat, das ja verlangt, alles aus Tätigkeit herzuleiten, als undurchführbar erwiesen?

Mir bleibt nicht mehr als ein logischer, Hegel beziehungsweise Sartre entlehnter Trick, der aber, das sei versichert, durchführbar ist, ohne den Standpunkt aufzugeben, dass das Subjekt nicht jenseits seiner Tätigkeit steht, sondern deren Resultat ist:[13] Da ich – mit Foucault – in der Realität nirgendwo Freiheit entdecken kann (weder in mir selbst, noch nach außen), sondern nur Freiheit, die Herrschaft legitimiert, also Freiheit, die ihrem Wesen nach Herrschaft ist; da ich andererseits – gegen Foucault – nur von Herrschaft reden kann, wenn es reallogisch zumindest die Möglichkeit zur Freiheit gibt; und da ich in jedem historischen Kampf, ebenso gut wie Foucault in diesen immer einen Kampf um Macht sieht, einen Kampf für die Freiheit sehen kann – und sei es für die Freiheit, über andere zu herrschen –, gehe ich davon aus, dass es so etwas wie ein potentiell freies Subjekt, sei es individuell oder kollektiv, geben muss, das sich in den Verhältnissen, die es eingeht, verwirklichen kann. Diese reallogische Potenz zur Freiheit von Herrschaft[14] mag man eine existentialistische Wahl nennen: sie ist aber solange möglich, als sie nicht als unmöglich nachgewiesen wird.[15]

Indem Foucault versucht, die Subjekt-Objekt-Dialektik zu umgehen, um nur das Außen, die Macht, zu denken, versucht er, diese Unmöglichkeit nachzuweisen: es macht Foucault interessant, dass sich an ihm zeigen lässt, warum dieser Angriff misslingt. Er

[13 Dieser ‚Trick' berührt das geschichtsmaterialistische Postulat deshalb nicht, weil ich hier von einem geschichtlichen Resultat, das die aktuell gegebene Totalität gesellschaftlicher Beziehungen umschreibt, ausgehe, während der Geschichtsmaterialismus dazu auffordert, die (wie in sich widersprüchlich auch immer konstituierten) Einheiten gegebener Totalität herauszuarbeiten. (Korrektur Manfred Dahlmann 2017)]

14 Von der dialektischen Logik her gesehen gibt es natürlich dort keine Freiheit, wo es auch keine Herrschaft gibt. Dies ist, unter aktuellen Bedingungen gedacht, aber bloße ‚Denklogik'. Unter ‚Reallogik' wäre demgegenüber zu verstehen, dem Existierenden dessen logische Negation praktisch gegenüberzustellen.

[15 Siehe hierzu Manfred Dahlmann: Freiheit und Souveränität. Kritik der Existentialphilosophie Jean-Paul Sartres. Freiburg 2013.]

misslingt deshalb, weil er selbst ein Subjekt kreiert, das sich zu verwirklichen bestrebt ist: die Macht. Allerdings vermeidet es Foucault ebenso wie alle anderen Nietzscheaner seiner ‚linken' Couleur, die Konsequenzen, die ihr ‚Meisterdenker' Nietzsche aus diesem Denken zog, ebenso klar wie dieser zu formulieren: Dem, dem es gelingt, den menschlichen Willen zu überwinden (indem er den Willen zur Wahrheit durch das „Amor fati" ersetzt etc.), der bei Nietzsche nur der durch das Christentum entfremdete Wille zur Macht ist (da er den Willen zur Unterwerfung, den Herdenmenschen, den Sozialismus predigt), wird die Auszeichnung „Übermensch" zuteil.

Bei Foucault also motiviert sich jeder Kampf aus sich selbst: Der Kampf der Menschen wird als Reflex des Kampfes der Mächte begriffen, wovon die einen einer herrschenden Macht Widerstand leisten, die anderen gegen den Widerstand kämpfen. Foucault selbst schlägt sich natürlich auf die Seite des Widerstandes, ohne allerdings genau angeben zu können, wer wem widersteht, ohne angeben zu können, warum überhaupt widerstanden wird.

Der einzige Ansatz einer Erklärung besteht darin, dass Foucault Macht als ständige Bewegung bestimmt, als Bewegung, die sich dadurch einstellt, dass Macht und Gegenmacht immer zugleich in einem Ort existieren. Aus diesem Kampf entsteht eine neue Macht, eine Macht, die unter Umständen nicht mehr so lokal auftritt wie die vorigen Mächte, da von ihr allgemeinere Machtverhältnisse im Gesellschaftskörper konstituiert werden.

Weder Nietzsche noch Foucault begreifen diesen Prozess allerdings als einen Mechanismus, der ‚An sich' geschieht, als einen Mechanismus also, der völlig unabhängig von dem Tun der Menschen, hinter ihrem Rücken also, ohne Möglichkeit der Einflussnahme abläuft. Denn dies würde auf eine Rekonstruktion einer Metaphysik hinauslaufen, die der Geschichte Sinn und Ziel gäbe; die also keine Geschichte des beständigen Werdens, sondern eine Geschichte des ewigen Seins ist. Die Aufgabe jeder wirklichen Historie besteht aber darin, „alles, was man am Menschen für unsterblich gehalten hatte, dem Werden wieder zuzuführen." (Foucault 1974, S. 97.)

Dieses „Werden" wird nun von Foucault – in der Tradition von Nietzsche – als eine Reihe von Interpretationen verstanden. Und interpretieren heißt, „sich eines Systems von Regeln, das in sich keine wesenhafte Bedeutung besitzt, gewaltsam oder listig zu bemächtigen, und ihm eine Richtung aufzuzwingen, es einem neuen Willen gefügig zu machen, es in einem anderen Spiel auftreten zu lassen und es anderen Regeln zu unterwerfen" (Ebd. S. 95.). Interpretiert wird aber in Form von Diskursen. Der Kreis hat sich geschlossen: Auf die Bedeutung des Diskurses als der Vermittlungsinstanz von der ‚Subjektivität' des ‚Sprechers' mit der Objektivität der Macht, als Vermittlung zwischen dem „System von Regeln" mit dem, der sich dieses Systems bemächtigt, wird noch näher einzugehen sein.

Es bleibt festzustellen, dass sich Foucault die Aufgabe stellt, die Macht von jedwedem Sein unabhängig zu denken. Er will zeigen, dass sie an kein Sein gebunden ist, sich

beständig bewegt und Sein erst über Diskurse konstituiert wird. Es ist aber die Frage zu stellen, ob mit der Aussage, dass Macht Werden *ist*, nicht doch eine Ontologie konstruiert wird.

Auch Marcuse hatte 1932 versucht, eine Ontologie zu formulieren, in der es kein ahistorisches Sein gibt, sondern in der die Geschichtlichkeit, die Bewegung selbst, als Sein begriffen wird. Sein, beziehungsweise Wirklichkeit, wurde hier an der Leitidee einer „eigentlichsten Bewegtheit" ausgerichtet. (1968, S. 5.) Wenn auch modifiziert, so gibt Marcuse diese Auffassung 1941 in *Vernunft und Revolution* nicht auf; die „eigentlichste Bewegtheit" wird lediglich geschichtlich als die Identität der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt: die Wirklichkeit ist also jetzt immer schon das Sein der sich beständig verändernden bürgerlichen Gesellschaft. Diese – und nicht mehr jede Bewegung überhaupt – bildet nun das Wesen der Geschichtlichkeit.

Das Wesen bezeichnet die Einheit des Seins, seine Identität im Wechsel. Was ist nun genau diese Einheit oder Identität? Sie ist kein bleibendes und fixes Substrat, sondern ein Prozess, in dem alles sich an seinen inneren Widersprüchen abarbeitet und sich als ein Resultat entfaltet. So begriffen, enthält die Identität ihren Gegensatz, den Unterschied, und schließt eine Selbstentzweiung und eine darauffolgende Vereinigung ein. Ein jedes Seiende fällt einer Negativität anheim und bleibt, was es ist nur, indem es diese Negativität negiert. (1976, S. 135.)

Lässt sich überhaupt noch klarer formulieren, was Foucault, allerdings stark mystifiziert (da er sich in seinem Machtbegriff nicht auf die bürgerliche Gesellschaft beschränkt, wie Marcuse in seinem Begriff vom Wesen), unter Macht versteht, sobald er ihr Werden beschreibt?

Literaturverzeichnis

Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens. Hrsg. v. W. Seitter. München 1974.

Ders.: Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin. Berlin (Merve) 1976.

Ders.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt am Main 1977a.

Ders.: Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen. Frankfurt am Main 1977b.

Ders.: Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1977c.

Ders.: Theatrum Philosophicum. In: Deleuze, Gilles / Foucault, Michel: Der Faden ist gerissen. Berlin (Merve) 1977d.

Ders.: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin (Merve) 1978a.

Ders.: Der sogenannte Linksintellektuelle. Gespräch mit Alessandro Fontana. In: alternative 119, 1978b.

Ders.: Absage an Sartre. Interview von Madelaine Chapsal im Mai 1966. In: Günther Schiwy: Der französische Strukturalismus. Reinbek 1978c.

Marcuse, Herbert: Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt am Main 1968.

Negt, Oskar: Nicht das Gold, Wotan ist das Problem. Der jüngste Aufstand gegen die dialektische Vernunft: die ‚Neuen Philosophen' Frankreichs. In: Literaturmagazin 9/1978.

Poulantzas, Nicos: Zum marxistischen Klassenbegriff. Berlin 1973.

Sartre, Jean-Paul: Jean-Paul Sartre antwortet. Interview von B. Pingaud. In: Günther Schiwy: Der französische Strukturalismus. Reinbek 1978.

Sohn-Rethel, Alfred: Geistige und körperliche Arbeit. Frankfurt am Main 1973.

Andreas George

Der Inbegriff des Politischen

Carl Schmitts Begriff des Politischen und der Antisemitismus als seine Konsequenz

„Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht."

K. in Franz Kafkas *Proceß*.[1]

Mit der Schrift *Der Begriff des Politischen* hat Carl Schmitt 1927 das Kernstück seines Gesamtwerkes entworfen, 1932 dann ausformuliert, 1933 schließlich in Nuance den politischen Gegebenheiten eingepasst. Nachfolgend wird die Schrift in der prononcierten Version von 1932, die auch rezeptionsgeschichtlich (gemeinsam mit der *Politischen Theologie*) als bedeutendste gilt, zum Gegenstand immanenter Kritik genommen. In ihr sucht Schmitt das Politische durch ein grundlegendes Kriterium zu definieren: Das Politische existiert – so die zentrale These – in einer klaren Freund-Feind-Unterscheidung, die als Möglichkeit stets vorhanden sei, der Wirklichkeit nach nur im Ausnahmefall des staatlich geführten Krieges sich realisiere. In Explikation ihrer impliziten Widersprüche wird sich zeigen, dass die begriffliche Konstruktion des Politischen gänzlich mangelhaft in sich zusammenstürzt; dass sie aber ihren inneren Mangel selbst noch als äußere Bedrohung aufbaut. Die aus dem Begriff des Politischen folgende konkrete Feindbestimmung trifft in notwendiger Konsequenz diejenigen, die Schmitt als Personifikationen des schlechthin *Anti*-Politischen, als Vertreter der liberalen Zirkulationssphäre visiert: die Juden. Der Inbegriff des Politischen ist der Antisemitismus.

Mit dem Beweis dieses Satzes wären die bisherigen Ergebnisse der Aufarbeitung des Schmittschen Antisemitismus überschritten. Insbesondere die bahnbrechende Arbeit von Raphael Gross – *Carl Schmitt und die Juden* –, welche erstmals explizit dessen Antisemitismus thematisierte, gibt hierbei den Fixpunkt zur Orientierung ab.[2] Gross bricht mit der These vom Opportunismus und zeigt, dass Schmitt zeitlebens einen Antisemitismus pflegte, der sich vorrangig aus einem katholischen Antijudaismus

1 Franz Kafka: Der Proceß. Frankfurt am Main 2002, S. 303.

2 Bereits 1991 beschäftigte sich Nicolaus Sombart mit Schmitts Antisemitismus. In seiner bedeutenden psychoanalytischen Studie legt er jedoch vorrangig den charakterologischen Motivkreis Schmitts frei. Siehe Nicolaus Sombart: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Frankfurt am Main 1997.

speiste.[3] Dieser habe sich vor 1933 jedoch nur in „latent antisemitischen Tendenzen seines Denkens" gezeigt, das heißt in vereinzelten Polemiken gegen jüdische Theoretiker, die von theologischen Motiven geleitet wurden. Schmitts Antisemitismus weise nicht über das „‚banale' Maß des katholischen Milieus" hinaus und sei zudem „nicht einfach kausal"[4] mit seinem antisemitischen Engagement nach 1933 verbunden. Mit dem Beweis der hier am *Begriff des Politischen* (1932) entfalteten These wäre Gross in drei Punkten widerlegt: Der Antisemitismus Carl Schmitts vor 1933 wäre erstens als von innertheoretischer Bedeutung aufgezeigt, zweitens als nicht wesentlich bestimmt durch einen katholischen Antijudaismus, drittens als mit seinem Antisemitismus nach 1933 ursächlich verbunden.[5]

I

Carl Schmitt eröffnet seine Schrift *Der Begriff des Politischen* mit einer prägnanten These, welche die Grundlage alles Folgenden darstellt: „Der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischen voraus." (19)[6] Damit zerschneidet Schmitt die einfache Identifizierung von dem Politischen und dem Staat, um in ihrer Trennung eine differenzierte Bestimmung beider zu ermöglichen. So wird zunächst der Staat als ein „besonders gearteter Zustand eines Volkes, und zwar der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand" (19) umrissen, der darum „gegenüber den vielen denkbaren individuellen und kollektiven Status, der Status schlechthin ist" (19). Demgegenüber ist die Definition des Politischen, welches aufgrund seiner Vorrangstellung gegenüber dem Staat stärker in den Fokus tritt, nicht einfach *ex negativo* durch die Abgrenzung vom Staat, oder ferner von Wirtschaft oder Ethik zu gewinnen; ebenso wenig liegt sie im juristischen Bereich, denn die Jurisprudenz verweist das Politische durch ihren praktisch-technischen Gebrauch in Einzelfälle (zum Beispiel politischer Verein, politische Versammlung). Das Politische besitzt als eine eigenständige Voraussetzung des Staates auch ein eigenständiges Kriterium. Dieses will Schmitt aus der Versenkung und Verschüttung bergen.

Wie das Ästhetische auf der Unterscheidung von schön und hässlich oder das Ökonomische auf der Unterscheidung von nützlich und schädlich beruht, so findet sich

3 Siehe Raphael Gross: Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre. Frankfurt am Main 2000, S. 31 ff.

4 Ebd. S. 150, 40, 41.

5 Gross behandelt zwar den ersten Punkt, jedoch nur insofern er eine theologische Ebene betrifft, weshalb ihm wesentliche Zusammenhänge entgehen. Der zweite Punkt fällt aus seinem Fokus heraus, da er den modernen Antisemitismus Schmitts hinter seinem katholischen Antijudaismus zurückstellt. Den dritten Punkt berührt Gross wiederum, wenn er davon ausgeht, dass „Schmitts Antisemitismus … auf tiefe emotionale und kognitive Wurzeln zu deuten scheint", verfehlt ihn aber gleichsam, wenn er damit von der übergreifenden antisemitischen Denkbewegung Schmitts ablenkt. Ebd. S. 41.

6 Hier und im Folgenden steht die in Klammern gesetzte Seitenzahl für die Quelle: Carl Schmitt: Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin 2009.

auch ein spezifisch politisches Unterscheidungskriterium. „Die spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen, ist die Unterscheidung von Freund und Feind." (25) Das Politische fundiert in der Freund-Feind-Bestimmung, welche nur „den Sinn hat, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen" (26). Das Freund-Feind-Kriterium erweist sich hierbei gegenüber anderen Sachgebieten menschlichen Denkens als selbstständig, da es nicht von anderen Gegensätzen begründet wird: Der Feind muss nicht zwingend böse oder schädlich sein; er muss kein moralischer Gegner oder ökonomischer Konkurrent sein. Der Feind ist lediglich in einem „besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes" (26) und ist derart als die Negation der eigenen Existenz bestimmt. Die feindliche Negation bezieht sich hierbei stets auf eine Gemeinschaft, auf „ein ganzes Volk" (27), weshalb der Feind auch immer öffentlicher *hostis* ist.[7] Das Politische geht für Schmitt also wesentlich in der Freund-Feind-Formel auf, die zunächst und zuallererst von der Gemeinschaft verlangt, ihren Feind *coram publico* klar zu umreißen; denn erst aus dieser Warte heraus erlangt sie als Freundesgemeinschaft selbst politischen Charakter.[8]

Schmitt fährt fort und expliziert, dass die äußerste, im eminenten Sinn politische Situation nicht andauernd besteht, sondern nur, wenn die Freund-Feind-Unterscheidung von ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit übertritt, sich also realisiert. Die verschiedenen ‚Sekundärbegriffe' des Politischen, wie beispielsweise Staat, Souveränität, Klasse, Plan oder auch innerstaatliche Parteienpolitik, ja sogar Schulpolitik enthalten zwar den Gegensatz des Politischen, aber eben nur abgeflacht der Möglichkeit nach. Sofern sich der Gegensatz nun polemisch gegen einen bestimmten Adressaten ausrichtet und die Freund-Feind-Gruppierung intensiver vollzieht, wird das Politische im Kampf flagrant. Eine stets vorhandene Eventualität der Freund-Feind-Trennung ist der Freund-Feind-Zusammenstoß im todbringenden Kampf. „Die Begriffe Freund, Feind und Kampf erhalten ihren realen Sinn dadurch, dass sie insbesondere auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung Bezug haben und behalten. Der Krieg folgt aus der Feindschaft, denn diese ist seinsmäßige Negierung eines anderen Seins. Krieg ist nur die äußerste Realisierung der Feindschaft." (31) Das Politische bezieht seine Dignität demnach vom Tod. Auf ihn läuft die politische Freund-Feind-Stellung hinaus, von ihm erhält das „Leben der Menschen seine spezifisch politische Spannung" (33) – der politische Tod

7 Die Stelle im Matthäusevangelium „Liebet eure Feinde ..." wahrt für Schmitt nur im Privaten Gültigkeit und untersagt darum keineswegs die öffentliche Feindbestimmung. Die christliche Religion ist dem Katholiken Schmitt in dieser Hinsicht also nur eine ‚Privatschrulle', die dem Einzelnen zuwächst und deren Entfaltung im öffentlichen Raum zurückgestutzt werden muss. Siehe ebd. S. 28.

8 Strauss registriert in Schmitts fortlaufender Darstellung ein Ungleichgewicht: „Von beiden Momenten des Gesichtspunktes Freund-Feind hat nun das Feind-Moment offenbar den Vorrang, wie schon allein daraus hervorgeht, daß Schmitt bei der näheren Erklärung dieses Gesichtspunktes eigentlich nur von dem spricht, was ‚Feind' bedeutet." Leo Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Gesammelte Schriften. Bd. 3. Stuttgart 2008, S. 221.

stiftet realiter das politische Leben.[9] Hierbei ist das Töten und Getötet-Werden für Schmitt nicht in Anbetracht einer juristischen, ethischen oder ökonomischen Norm, sondern allein in der Situation einer existenziellen Bedrohung legitim; es ist dann politisch legitimiert.

Der Staat nun hat – erläutert Schmitt an diese Überlegungen anschließend – eine „ungeheure Befugnis bei sich konzentriert: die Möglichkeit Krieg zu führen und damit offen über das Leben von Menschen zu verfügen." (41) Er hat, da es ihm durch das *jus belli* obliegt, das Leben der Staatsangehörigen zum Krieg zu mobilisieren, gewissermaßen das Monopol auf den Tod akkumuliert, denn ebenjenes Recht ermöglicht es ihm „von Angehörigen des eigenen Volkes Tötungsbereitschaft und Todesbereitschaft zu verlangen, und auf der Feindesseite stehende Menschen zu töten." (43) Diese Befugnis erhebt die staatliche Gemeinschaft über jede andere, denn alle weiteren Gemeinschaften können zwar beispielsweise als wirtschaftliche oder religiöse neben dem bzw. im Staat existieren, doch können sie nicht den Tod für sich verlangen – nur der Staat vermag zum Erhalt seiner Superiorität den Opfertod der ihm gemeinschaftlich Angehörigen einzufordern. Der Staat als gigantische Kaserne hat seine fleischliche Basis im Heer, im tötungs- und todesbereiten Soldaten.[10] Weil er im Krieg die „äußerste Realisierung der Feindschaft" (31) vollziehen kann, erweist sich der Staat für Schmitt als politisch *par excellence*. Die Kriegssituation tritt ferner nur „ausnahmsweise" (39) ein, da die Staatsleistung vorrangig darin besteht, „‚Ruhe, Sicherheit und Ordnung'" (43) zu schaffen, um eine normale Situation als Voraussetzung für die Geltung der Rechtsnorm zu garantieren. Diese Funktion führt schließlich dazu, dass der Staat nicht nur den äußeren Feind bestimmt und bekämpft, sondern auch den inneren Feind. Im Bürgerkrieg nämlich, in dem allerdings die politische Einheit des Staats als Freundesgemeinschaft problematisch wird und zerfallen kann, sucht der Staat durch Vernichtung des inneren Feindes eine befriedete Normalsituation wiederherzustellen.[11]

9 Auch Hofmann betont die bloße Existenz und damit verbunden den existenziellen Kampf als Quell des Politischen für Schmitt: „Nicht vermöge seines logos, nicht kraft seiner dadurch bestimmten Natur ist der Mensch für Schmitt – im Gegensatz zur aristotelischen Lehre – ein politisches Wesen, sondern gerade aus dem Mangel eines bestimmten natürlichen Wesens des Menschen, aus seiner naturlosen Existenz ergibt sich nach Schmitt die Totalität des Politischen." Hasso Hofmann: Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts. Berlin 2002, S. 156.

10 Zwar muss der Feind nur als öffentlicher hostis, nicht als privater inimicus bekämpft werden, doch im Opfertod für diesen Zweck wird mit dem öffentlichen Individuum auch das private ausgelöscht. Schmitt tilgt darum die Spannung von Öffentlichkeit und Privatheit zugunsten von ersterer, welche er als Sphäre des Staates priorisiert. „Durch die Anerkennung einer unpersönlichen Dignität des Staates … verschwindet aber das einzelne, konkrete Individuum … Für den Staat ist das Individuum als solches der zufällige Träger der allein wesentlichen Aufgabe, der bestimmten Funktion, die es zu erfüllen hat." Carl Schmitt: Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen, Berlin 2015, 85 f. Siehe dazu auch Karl Löwith: Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. Sämtliche Schriften. Bd. 8. Stuttgart 1984, S. 52 ff.

11 Die faktische Staatsgewalt exekutiert also nach Schmitt nicht nur das Recht, sie hat auch die Entscheidung inne, dieses im Ausnahmefall zu suspendieren, um die Ordnung als notwendige Voraussetzung der Rechts-Ordnung herzustellen. Hobbes Lehrsatz Auctoritas, non veritas facit legem gewinnt für Schmitt hierbei zentrale Bedeutung, weil nicht von einer höchsten Norm, sondern einzig von einer letzten Autorität Rechtskraft verliehen wird. Diese

An diesem Punkt angelangt, setzt Schmitt *malgré lui* selbst den Hebel an und hebt seine eigene Grundthese aus den Angeln. Bestand diese eingangs darin, dass der Begriff des Staates den des Politischen voraussetzt, da der Freund-Feind-Unterscheidung eine „seinsmäßige Ursprünglichkeit" (31) eignet, auf welcher der Staat lediglich aufruht, so erscheint sie nunmehr unhaltbar. Der Staat ist, wie Schmitt betont, als „der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand" (19), als „die maßgebende Einheit" (41) Souverän; das meint, der Staat bewertet die Situation hinsichtlich der Ordnung und beurteilt dieselbe hinsichtlich der Freund-Feind-Stellung, suspendiert gegebenenfalls das Recht und führt Krieg – in einem Wort: der staatliche Souverän entscheidet über den Ausnahmezustand. Erst in diesem Ernstfall aber wird der Feind, welcher stets wechseln kann, definitiv bestimmt und bekriegt: „Zum Staat als einer wesentlich politischen Einheit gehört das *jus belli*, das heißt die reale Möglichkeit, im gegebenen Fall kraft eigener Entscheidung den Feind zu bestimmen und ihn zu bekämpfen." (42) Das Politische verliert hier seine Stellung als unmittelbar Vorausgesetztes, da die Freund-Feind-*Unterscheidung* durch die souveräne *Entscheidung* vermittelt ist. Weil das Politische nicht selbst maßgebend ist, sondern nur der vom Souverän erklärte Ernstfall, weil die Freund-Feind-Stellung also nicht für sich, sondern nur im Feuergefecht des staatlich losgetretenen Krieges offenkundig wird, weil also das Politische – nach Schmitts eigener Konzeption – alles andere als einen für sich existierenden Urgrund darstellen kann, löst sich seine „seinsmäßige Sachlichkeit und Selbständigkeit" (26) auf: Das Politische ist null und nichtig ohne die souveräne Entscheidung. Der Begriff des Politischen setzt den des Staates voraus – wie eben der des Staates den des Politischen, da die politische Unterscheidung nur *durch* die souveräne Entscheidung bestimmt und realisiert, die souveräne Entscheidung nur *in* der politischen Unterscheidung getroffen werden kann. Das Politische und der Souverän bilden, als sich wechselseitig voraussetzende und setzende Momente, eine negative Einheit.

Diese Vermittlung, welche seine eigenen Begriffsbestimmungen entwickeln, verkennt Schmitt selbst jedoch, wenn er das Politische als eigenständige Voraussetzung *gegen* den Staat pointiert. Schmitt taumelt darum vielmehr in einer aporetischen Antinomie. Entweder ist – wie Schmitt eingangs diktiert – die Freund-Feind-Unterscheidung vorausgesetzt; dann aber besitzt der Souverän kein Entscheidungsmonopol, da das Politische maßgebend ist. *Oder* der Souverän setzt – wie Schmitt an anderen Stellen formuliert – qua seines Entscheidungsmonopols die Freund-Feind-Unterscheidung; dann aber ist diese nicht vorausgesetzt, da der Souverän maßgebend ist. Die ungelöste Aporie wird in einem kurzen Satz schreiend: „Daß der Staat eine Einheit ist, und zwar die maßgebende

Autorität aber zeigt sich gerade unter Ausschaltung des Rechts im Ausnahmezustand: „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von Souveränität. Berlin 2009, S. 13. Siehe Carl Schmitt: Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf. Berlin 1994, S. 21 f; 191.

Einheit, beruht auf seinem politischen Charakter." (41) Der Staat soll zwar „maßgebende Einheit" sein, jedoch nur aufgrund seines „politischen Charakters", das heißt aber, dass das Politische, auf welchem der Staat „beruht", maßgebend ist, nicht dieser selbst. Ist nun der Staat *oder* das Politische maßgebend?

Dessen unbeschadet, sucht Schmitt das Politische auch in Beziehung auf die „relativ selbstständigen Sachgebiete menschlichen Denkens und Handelns" (25) als eine ursprüngliche und absolut selbständige Voraussetzung zu festigen. Die nicht-politischen Sachgebiete des Moralischen, Ästhetischen, Religiösen, Ökonomischen oder Juristischen polarisieren zwar ebenso wie das Politische in Gegensätze (so beispielsweise das Ökonomische in den Gegensatz von Proletariat und Bourgeoisie), sie bilden diese aber nicht *rein* aus. Die Unterscheidung bleibt dem jeweiligen Sachgebiet inhaltlich verhaftet, eben eine moralische, ästhetische, religiöse … Unterscheidung. In der äußersten Zuspitzung aber, in welcher der Gegensatz die sachlichen Bestimmungen mehr und mehr abstreift und rein hervortritt, schlägt das Nicht-Politische in das Politische um. Die quantitative Intensivierung kulminiert in einer neuen Qualität, nämlich in der Freund-Feind-Unterscheidung. Das Politische erscheint hier als ein reiner Gegensatz von seinsmäßigem Status und markiert demnach auch „kein eigenes Sachgebiet, sondern nur den *Intensitätsgrad* einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen" (36), genaugenommen „den äußersten Intensitätsgrad" (26). Dieser Endpunkt ist – wie Schmitt ausführt – von jedem beliebigen Punkt eines Sachgebietes aus durch Intensivierung des inhaltlich bestimmten Gegensatzes erreichbar. So kann der ökonomische Antagonismus von Proletariat und Bourgeoisie, welchen Schmitt als bedeutendes Problem seiner Zeit ausmacht, zu einem politischen Gegensatz existentiell verfeindeter Gemeinschaften eskalieren.

Mit dieser Denkbewegung nun unterminiert Schmitt seine vorangegangene Ableitung der politischen Unterscheidung. Denn geht er zunächst konstruktiv davon aus, dass in Ansehung der Unterscheidungen verschiedener Sachgebiete auch eine des Politischen auffindbar sein muss, dass schön und hässlich also Freund und Feind anzeigen, so zerstört er diese Ableitung schließlich eigenhändig: Das Politische ist kein Sachgebiet, sondern nur von diesen erreichbar – dann aber ist es mit den Sachgebieten auch nicht vergleichbar, weil von anderem Status; dann muss es auch nicht ähnlich wie diese eine polare Unterscheidung zur Grundlage haben. Die Freund-Feind-Unterscheidung also wird (erstens) gar nicht begrifflich entwickelt, sondern durch einen Vergleich gewonnen, dessen Elemente späterhin noch dazu (zweitens) als nicht vergleichbar ausgewiesen werden. Ohne den *Begriff* des Politischen überhaupt *begrifflich* zu entwickeln, verfährt Schmitt nach dem Bauplan des eilfertigen Architekten, der das schiefe Fundament abtragen lässt, um sein Monument höher aufzubauen.

Weiterführend wird das durch Intensivierung erlangte Politische von Schmitt als ein seinsmäßiger Status und zugleich als eine größtmögliche Konkretion dargestellt.

Die von dem Politischen designierte Freund-Feind-Konstellation offenbart nämlich eine von keinem besonderen Sachgebiet getrübte und von keinerlei „Fiktionen und Normativitäten" (27) verstellte, „seinsmäßige Wirklichkeit" (27) und „seinsmäßige Ursprünglichkeit" (31). Diese ursprüngliche Wirklichkeit oder wirkliche Ursprünglichkeit wiederum ist für Schmitt vortrefflich im Krieg gegeben, da in ihm eine „seinsmäßige Negierung des Seins" (31) statthat. Die auf den Krieg bezogenen Begriffe Freund und Feind schöpfen dann auch von ebenjenem ihren „konkreten, existenziellen Sinn" (27). Das Sein, genauer die seinsmäßige Freund-Feind-Unterscheidung, tritt hier also für Schmitt als Signum einer konkreten Wirklichkeit ein. Wäre diese eine in sich mannigfaltig bestimmte Totalität, so ist das Sein jedoch gerade das, was nur eine einzige Bestimmung besitzt, nämlich unbestimmt zu sein.[12] Wie das Sein bar jeden Inhaltes ist, so reduziert sich auch die seinsmäßige Freund-Feind-Unterscheidung auf die inhaltslose Formalität eines Gegensatzes: Die Unterscheidung abstrahiert ja gerade von jedem inhaltlichen Bestimmungsgrund eines Sachgebietes und stellt lediglich einen äußersten Intensitätsgrad dar, ohne dass überhaupt noch anzugeben wäre, *von was*.[13] Diese Form ohne Inhalt, zu der das Politische nach Schmitts Ausführungen gerinnt, ist dann aber nicht die konkrete Wirklichkeit, sondern das affirmierte *horror vacui*: das von allem konkreten Wirklichen abstrahierte Nichts. Wenn Schmitt meint, die politischen Begriffe vergehen als „leere und gespenstische Abstraktionen" (29), sofern sie nicht auf die Freund-Feind-Gruppierung als ihre „letzte Konsequenz" (29) Bezug halten, so trifft dieses Verdikt *vice versa* seinen eigenen Begriff des Politischen: Dieser ist eine leere und gespenstische Abstraktion, die ohne Stoff und ohne Substanz erscheint (und darum eigentlich sofort verschwindet). Gerade insofern die anderen politischen Begriffe auf den gespenstischen Begriff des Politischen als letzte Konsequenz Bezug halten, werden auch sie entleert.

Diese grundlegende Fehlkonzeption des Begriffs des Politischen zieht für Schmitts Theorie weitreichende Folgen nach sich. Wenn die Freund-Feind-Unterscheidung an keinem wesentlichen Inhaltskriterium hängt, so wird auch die mit ihr implizit vermittelte souveräne Entscheidung haltlos. Die dem Souverän gestellte „Aufgabe, Freund und Feind richtig zu unterscheiden" (35), erweist sich als unlösbar, da das Inhaltskriterium entfällt, an dem richtig und falsch zu bemessen wäre. Weil eben darum die souveräne „Freund-Feindentscheidung" (28) gar keine Entscheidung für etwas inhaltlich Richtiges, sondern nur für den alles übersteigenden formalen Gegensatz sein kann, wird sie zu einem

12 „Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmten Unmittelbarkeit ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Durch irgendeine Bestimmung oder Inhalt, der in ihm unterschieden oder wodurch es als unterschieden von einem Anderen gesetzt würde, würde es nicht in seiner Reinheit festgehalten. Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere … Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts und nicht mehr noch weniger als Nichts." Georg W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik I. Werke. Bd. 5. Frankfurt am Main 2000, S. 82 f.

13 Siehe Löwith: Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt (wie Anm. 10), S. 44 f.

reinen Willkürakt: Freund und Feind werden okkasionell bestimmt, nach zufälliger Situation und zufälligem Belieben, um im Krieg ihren Gegensatz auszutragen. „Die Entscheidung ist", wie Schmitt an anderer Stelle schreibt, „normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren."[14] Derart losgelassen tritt die souveräne Dezision als „Furie des Zerstörens"[15] auf. Da sie weder Zweck aus einem Sachgebiet bezieht, noch eine normative Einschränkung erfährt, dreht die Entscheidung leer und wird zum staatlich anbefohlenen Tod im Krieg der *politique pour la politique*. Der Tod ist „politisch sinnvoll" (46), wo er absolut sinnlose Opfergabe für buchstäblich nichts und wieder nichts darstellt.[16] In einem beachtlichen Wort bringt Karl Löwith diese Ausrichtung von Schmitts Denken auf den Punkt: seine Bereitschaft zum Nichts beziehungsweise zu nichts als Zerstörung und Todschlag sei ein „aktiver Nihilismus".[17]

Von hier aus fällt nun Licht auf eine eigentümliche Ambivalenz in Schmitts Begriff des Politischen. Die mangelnde inhaltliche Konkretion bedingt nämlich eine andersgeartete Profilierung des Politischen, welche den konkreten Gehalt substituiert. Diese äußert sich dahingehend, dass die politische Unterscheidung sowohl substanziell, wie auch existenziell gezeichnet wird: Sie ist sowohl „Freund-Feindunterscheidung" (48) als auch „Freund-Feindentscheidung" (28), sowohl „Gemeinschaft" (45) als auch „Gruppierung" (33), besitzt sowohl „seinsmäßige Ursprünglichkeit" (31) als auch „existenziellen Sinn" (46). Durch dieses Changieren zwischen einem substanziellen und einem existenziellen Pol verleiht Schmitt seinem Begriff des Politischen einerseits einen objektiv-fundamentalen, andererseits einen subjektiv-dynamischen Charakter[18] – einen ambivalenten Doppelcharakter also, der jedoch, da beide Pole gleichermaßen formalisiert sind, nur eine scheinbare Konkretion darstellt. In dieser Scheinkonkretion ist aber keine Stabilität und so fällt das Politische schließlich in sich zusammen. Weil Freund und Feind nur durch den formalen Gegensatz, gleich ob substantieller oder existenzieller Natur, getrennt sind, ist jede Einheit an und für sich das gleiche, was die andere ist: Jede ist Freund für sich und Feind für den anderen. Sie stellen keinen Gegensatz dar, denn es gibt nichts was sie ihrem Gehalt nach scheidet, keine inhaltsreiche Bestimmung, welche sie zu wirklichen Opponenten macht. Gleichgültig fallen die Pole zusammen: Freund und Feind sind innerlich identisch; ihr äußerlicher Gegensatz in der Reflexion aufgehoben. Man möchte an eineiige Zwillinge denken, die zuweilen ohne Anlass zanken, um sich

14 Schmitt: Politische Theologie (wie Anm. 10), S. 37 f; 69.

15 „Wenn die eine hier bestimmte Seite des Willens – diese absolute Möglichkeit, von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde oder die Ich in mich gesetzt habe, abstrahieren zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke – es ist, wozu der Wille sich bestimmt ..., so ist dies die negative oder die Freiheit des Verstandes. – Es ist die Freiheit der Leere welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben wird ... So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein." Georg W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main 2000, S. 50. Siehe ebd. § 15 – 17.

16 Vgl. Löwith: Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt (wie Anm. 10), S. 44.

17 Ebd. S. 42.

18 Siehe Hofmann: Legitimität gegen Legalität (wie Anm. 9), S. 170.

dann in stiller Verbundenheit doch stets wieder zusammenzufinden. Das Politische offenbart, nach Schmitts eigener Begriffskonzeption und gegen seine Begriffsintention, eine immanente Tendenz zur Selbstauflösung, denn der in der Form eingeschärfte Gegensatz des Politischen wird inhaltlich *invisible et nulle*. Das Politische ist unpolitisch.

Wenn nun das Politische um keinen Preis seine Selbstauflösung vollziehen darf, so vermerkt Schmitt doch diese *innere* Begriffstendenz, gleichwohl nur in verwandelter Form, als eine *äußere* Bedrohung. Aus dem Begriff abgespalten und nach außen verschoben, erscheint sie Schmitt als ein Jahrhunderte andauernder Geschichtsprozess der „Neutralisierung und Entpolitisierung" (73), welcher in der gegenwärtigen Ökonomie und Technik seinen Endpunkt erreicht hat. Gegenüber dieser Bedrohung muss sich das Politische als beständig erweisen.

II

Schmitt will nun seinen Begriff des Politischen in ein geschichtliches Spannungsverhältnis zu der Entpolitisierung setzen und protokolliert zunächst eine Verschiebung historisch vorherrschender Sachgebiete: eine „Stufenfolge der wechselnden Zentralgebiete" (74). In Betrachtung der letzten vier Jahrhunderte lässt sich nach Schmitt ein idealtypischer Stufengang vermerken, der die geistigen Prinzipien und Begriffe des theologischen Zentralgebiets des 16. Jahrhunderts in das metaphysische des 17. Jahrhunderts, sodann in das humanitär-moralische des 18. Jahrhunderts und schließlich in das ökonomische Zentralgebiet des 19. Jahrhunderts verschiebt. Einen richtungsweisenden Übergang bildet der erste, von der Theologie zur Metaphysik, wobei letztere durch große wissenschaftliche Systeme erstere säkularisierte und rationalisierte. Die weitere Vulgarisierung dieser Systeme durch den Deismus und die Tugendmoral macht den nächsten Sprung ins Humanitär-Moralische aus. Dieses wiederum wurde über den Zwischenschritt der Romantik, welche die sublime Ästhetisierung des Moralischen hin zum genussvollen Konsum betrieb, im Ökonomischen aufgehoben. Insbesondere der Marxismus, der das Ökonomische als Basis des Geistigen bestimmt, hat diese Epochenwende registriert. Aus dem nun vorherrschenden ökonomischen Zentralgebiet entwickelt sich nach Schmitt ein „religiöser Glaube an die Technik" (77): der eingetretene Fortschritt führe automatisch zur technischen Perfektibilität. Wie der Begriff des Fortschritts einen Übergang vom moralischen Ideal der Bildung im 18. Jahrhundert zur technischen Entwicklung im 19. Jahrhundert vollzog, so bewegen sich im größeren Umriss alle Begriffe und Probleme der Gesellschaft im jeweils dominierenden Zentralgebiet, das heißt nunmehr im ökonomischen.

Schmitt, der die wechselnden Stufenfolgen ausdrücklich *nicht* als „Linie des ‚Fortschritts'" (75) zeichnen will, zeichnet nun wider Erwarten ausdrücklich einen Fortschritt,

nämlich „fortscheitende Neutralisierungen“ (81). Mit dem frühen Wendepunkt, in dem die theologischen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts metaphysisch beschwichtigt wurden, um Verständigung, Evidenz und Frieden zu erzielen, ist die Richtung dieses Fortschritts gesetzt. Es konstituiert sich in diesem Angelpunkt das „für Jahrhunderte bestimmende Grundmotiv, nämlich das Streben nach einer neutralen Sphäre.“ (81) Dieses Streben nach Neutralität verabschiedet das von Konflikten aufgeladene alte Zentralgebiet, um in einem Neuen neutrale Übereinstimmung zu finden. Die fortschreitende Neutralisierung zeigt sich derart als eine einschreitende Minimalisierung des Politischen, verstanden als Minimalisierung der Konflikte in der geistigen Sphäre, welche die Freund-Feind-Zuspitzung ermöglichen. Im Aufsuchen eines neuen, neutralen Zentralgebietes wird fortwährend der politische Kampf verdrängt. „Aber es gehört zur Dialektik einer solchen Entwicklung, daß man gerade durch die Verlagerung des Zentralgebietes stets ein neues Kampfgebiet schafft.“ (82) Immer, so Schmitt, reißt ein neuer politischer Konflikt das vermeintlich neutrale Zentralgebiet auf und erfordert einen weiteren Stufenwechsel.

Im ökonomischen Zentralgebiet nun endlich erscheint die Technik als Sphäre einer finalen Neutralität. Da in ihr lediglich rein sachliche Probleme bestehen, die eine rein sachliche Lösung ohne Konfliktgehalt erfordern, scheint die Technik „der Boden eines allgemeinen Ausgleichs zu sein.“ (83) Die Tendenz zur Neutralisierung seit dem 17. Jahrhundert mündet in dem pazifistischen Technikglauben. Weil die Technik jedoch als ein reines Mittel aus sich heraus keinen Zweck entwickelt, keine politische Fragestellung aufgibt, „keine … geistige Entscheidung, am wenigsten die zur Neutralität“ (83) hervortreibt, ist sie für jeden Zweck und für jede politische Entscheidung nutzbar, weshalb – so Schmitts Pointe – die durch sie bewirkte Entpolitisierung *nur scheinbar* besteht. Sofern jemand sich der Technik bemächtigt und sie, wenn nötig als Kriegstechnik anwendet, zerfällt der Boden der Neutralität und ein politischer Gegensatz, welcher gleichsam das neue Zentralgebiet einläutet, tritt hervor. „Es kann daher nur ein Provisorium sein, das gegenwärtige Jahrhundert in einem geistigen Sinn als das technische Jahrhundert aufzufassen. Der endgültige Sinn ergibt sich erst, wenn sich zeigt, welche Art von Politik stark genug ist, sich der neuen Technik zu bemächtigen, und welches die eigentlichen Freund- und Feindgruppierungen sind, die auf dem neuen Boden erwachsen.“ (86) Nicht die Technik selbst führt den Frieden herbei, wie es der Technikglaube postuliert, sondern der politische Gebrauch der Technik als Mittel mündet in Frieden – oder: Krieg. Darin obsiegt das Politische über die Chimäre einer Entpolitisierung durch Technik.

Schmitts Konstruktion der scheinbaren Entpolitisierung hat ihren Kern in der Technik, die am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als ein reines Mittel, das „kulturell blind“ (83) ist, als ein „reines Nichts-als-Technik“ (83), dasteht. Sie geht nicht auf. Dass ein Mittel nur Mittel in der Bestimmung durch einen Zweck sein kann,

dass die Technik also immer eine Technik *für etwas* ist, dass die in jener Zeit entwickelte Technik vor allem eine industrielle zur Massenproduktion und -exploitation war, streicht Schmitt durch, um sie zu einem Instrument ohne eigenen Zweck zu machen. Die schlechterdings neutrale Technik kann nämlich in die endlich auftretende Bestimmung des Politischen eingepasst werden und trägt damit zu seiner Ehrung als unumgängliche Voraussetzung bei. Als wäre ein Maschinenpark zur Textilproduktion etwas Neutrales; als könnte er ohne weiteres von seinem ökonomischen Zweck getrennt und für die politische Feindbestimmung nutzbar gemacht werden. Technik, welche unter eine politische Bestimmung gesetzt werden kann, ist nicht *die* Technik als solche – wie Schmitt meint –, sondern lediglich *eine ganz bestimmte*, nämlich Kriegstechnik: „Waffe" (83). Diese Einschränkung unterschlägt Schmitt, um das Politische als absolut übergreifendes Moment nicht zu depotenzieren. Von der Kriegstechnik aber kann gerade keine scheinbare Entpolitisierung und darum auch keine plötzliche Repolitisierung ausgehen, da ihr Einsatz als Vernichtungsmittel nur eindeutig gegen einen Feind, also im Sinne Schmitts nur politisch denkbar ist. Auch sie ist eben kein reines Mittel, sondern hat von vornherein einen Zweck: einen politischen.

Die scheinbare Entpolitisierung durch Technik, in der sein fragwürdiges Geschichtsmodell den Schlusspunkt findet, ist für Schmitt jedoch nur eine Seite der Entpolitisierung durch das ökonomische Zentralgebiet. Die andere, weitaus gefährlichere, bildet der Liberalismus, der das Politische auch durch einen geistigen Angriff zu neutralisieren sucht. Der Liberalismus als Bedrohung des Politischen aber führt auch auf den im Begriff eingeschlossenen Antisemitismus.

III

Für Schmitt gewinnt die Entpolitisierung, welche vom ökonomischen Zentralgebiet des 19. Jahrhunderts ausstrahlt, im Liberalismus Selbstbewusstsein. Dieser erhebe die autonome Ökonomie, die weder von Ethik, noch von Ästhetik oder Religion, und „am allerwenigsten von der Politik dirigiert werden könne" (66), zu seinem Grunddogma. Da er dessen Status als selbstständige Voraussetzung untergrabe, erscheine der Liberalismus für das Politische sohin als ungeheure Provokation. Es kann Schmitt in Anbetracht dieser Provokation nur um einen vernichtenden Gegenschlag gehen, der den Liberalismus in aller Schärfe als eine verkrustete Illusion entlarvt; das bedeutet: Polemik gegen den Liberalismus, seine Prinzipien, Institutionen und Verfechter.

Dabei räumt Schmitt dem Liberalismus in seinem historischen Ursprung durchaus eine Berechtigung ein. Ursprünglich nämlich verhielt sich der Liberalismus selbst polemisch gegen den absolutistischen Feudalstaat, indem er einen Fortschritt „vom Dogma zur Kritik, vom Aberglauben zur Aufklärung, von der Finsterkeit zum Licht" (67) ein-

läutete und gegen die reaktionäre Gewalt eine friedliche Koalition setzte: „Wirtschaft, Handel und Industrie, technische Vervollkommnung, Freiheit und Rationalisierung galten als Verbündete" (68). So trat der Liberalismus in eine allgemeine Frontstellung zu Politik und Staat, denen er als ungemeine Machtballung misstraute, die ausschließlich destruktiv auf die wirtschaftliche Freiheit und freiheitliche Wirtschaft einwirken könne. Der Liberalismus ist für Schmitt *punctum saliens* eine Kritik der Gewalt: „Alles liberale Pathos wendet sich gegen Gewalt und Unfreiheit." (65) Niemals kann der Liberalismus aufgrund seiner *gewaltkritischen* Ausrichtung eine eigene *positive* Staatstheorie entwickeln, ebenso gibt es „keine liberale Politik schlechthin, sondern immer nur eine liberale Kritik der Politik." (64) Diese liberale Kritik der Politik aber hat sich für Schmitt selbst überlebt, da sie ihren Gegner, den absolutistischen Feudalstaat, in dessen Bekämpfung sie Sinn gewann, überlebte: Ihre Formeln und Begriffe, obgleich sie weiterhin für die gesellschaftliche Geisteshaltung signifikant sind, erscheinen zunehmend anachronistisch und brüchig. So sei beispielsweise die fortschrittliche Koalition von Wirtschaft und Freiheit zerfallen, da ein technischer Fortschritt nicht mehr *eo ipso* ein humanitärer sein muss.

Seine Kritik an der Staatsmacht entwickelt der Liberalismus für Schmitt hierbei von einem besonderen Standpunkt aus. Der Standpunkt, von dem aus der überindividuelle Staat angegangen wird, ist der Individualismus. Er stiftet das liberale Prinzip *sans phrase*.[19] Mit dem vereinzelten Einzelnen als Rechtsgrund sucht der liberale Individualismus eine unbeschränkte private Freiheit zu verwirklichen, die im Umkehrschluss die Beschränkung der öffentlichen Gewalt verlangt. Gegen das Privatrecht verliert das Staatsrecht, allen voran das *jus belli*, seine Gültigkeit, denn: „Für den Einzelnen als solchen gibt es keinen Feind, mit dem er auf Leben und Tod kämpfen müßte, wenn er persönlich nicht will" (65). Ihn dennoch in Kampf und Krieg zu zwingen, muss vom liberalen Standpunkt des Individualismus als ein staatliches Unrecht erscheinen. Die Staatsgewalt ist nur ein Störfaktor in den Bahnen der Freiheit des Privateigentums und muss darum kontrolliert, gehemmt, und ausbalanciert werden. Um die Staatsmacht zu entmachten – so führt Schmitt aus –, vollzog der Liberalismus eine Teilung ihrer Gewalten. Vorzüglich gelang dies durch *die* urliberale Institution schlechthin: das Parlament. Die parlamentarischen Prinzipien der Öffentlichkeit und Diskussion setzten öffentliche Kontrolle und diskursive Abwägung in Staatsfragen ein und verunmöglichten derart eine unmittelbare Gewaltausübung. In der Gewaltenteilung aber zergeht für Schmitt der „Staat als politische Einheit" (43). Er vermag derart aufgespalten nicht länger die souveräne Entscheidung über Freund und Feind zu fällen. Der Staat, der großartige Entscheidungsgarant wird vom Liberalismus zu einem faden „‚Kompromiß'" (64) planiert.[20] Darin bekräftigt sich

19 „Das vereinzelte isolierte und emanzipierte Individuum wird in der liberalen bürgerlichen Welt … zur letzten Instanz, zum Absoluten." Carl Schmitt: Politische Romantik. Berlin 1998, S. 141.

– wie Schmitt in seiner Schrift *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, auf die er an dieser Stelle Bezug nimmt, schreibt – „der Sieg des Rechts über die Macht“[21], das heißt des liberalen Privatrechts über die politische Staatsgewalt.

Genauer besehen spannt sich nun die liberalistische Kritik der Gewalt, welche „das Politische als eine Sphäre der ‚erobernden Gewalt‘ zu annihilieren sucht“ (65), für Schmitt zwischen zwei Polen auf: „In einer überaus systematischen Weise umgeht oder ignoriert das liberale Denken den Staat und die Politik und bewegt sich statt dessen in einer typischen, immer wiederkehrenden Polarität von zwei heterogenen Sphären, nämlich von Ethik und Wirtschaft, Geist und Geschäft, Bildung und Besitz.“ (65) Zwischen Geld und Geist also mutieren alle politischen Begriffe und werden ihres spezifischen Sinns beraubt. Derart hat der Liberalismus ein „ganzes System entmilitarisierter und entpolitisierter Begriffe“ (65) entstehen lassen. So wird aus der klaren Unterscheidung von Krieg und Frieden „die Dynamik ewiger Konkurrenz und ewiger Diskussion“ (66), aus dem „politisch geeinten Volk“ (66) wird im ökonomischen Sinn „teils ein Betriebs- und Arbeitspersonal, teils eine Masse von Konsumenten“ (66), im ethischen Sinn ein „kulturell interessiertes Publikum“ (66). Zuletzt wird durch den Liberalismus auch der Staat *ent*politisiert: „Der Staat wird zur Gesellschaft“ (66). Als solche steht er nur noch für ein einheitliches Wirtschaftssystem und für eine „ideologisch-humanitäre Vorstellung von der ‚Menschheit‘“ (66), nicht aber für die politische Einheit. All das, eine Wirkungsentfaltung von Geld und Geist – warum? Warum ist die Entpolitisierung für Schmitt wesentlich von diesen Polen des Liberalismus bestimmt?

Die Antwort hierauf liegt, ohne dass Schmitt sie selbst explizieren würde, bereits in der Grundkonzeption seines Begriffs des Politischen. Da Schmitt das Politische als einen Gegensatz von Freund und Feind denkt, als einen Gegensatz von zwei politischen Gemeinschaften also, kann die Entpolitisierung von zwei Seiten einsetzen. Die Gemeinschaften von Freund und Feind können entweder ins Einzelne zerfallen oder im Allgemeinen aufgehen, entweder in eine Anhäufung absolut getrennter Individuen kristallisieren oder zu einer vollkommen geeinten Menschheit verschmelzen. Geld wie Geist sind aber Einzelnes und Allgemeines zugleich, als deren Vermittlung. Das Geld ist als bare Münze, wie Marx festhält, „das Individuum des allgemeinen Reichtums“[22], da es in individualisierter, dinglicher Form einen allgemeinen sozialen Inhalt, gesellschaftliche Zugriffsmacht, darstellt. Geist andererseits ist, wie Hegel erfasst, die Vermittlung der einzelnen Erscheinung mit dem allgemeinen Wesen im wahren Wissen. Er ist die Erkenntnis von dem „Ich, die Gewißheit seiner selbst als unendliche Allgemeinheit“[23].

20 „Denn heißt die souveräne Gewalt teilen etwas anderes als sie auflösen?“ Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff. Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Frankfurt am Main 1984, S. 248.

21 Carl Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. Berlin 2010, S. 61.

22 Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke. Bd. 42. Berlin 1983, S. 148.

23 Georg W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III. Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main 2012, § 439.

Wenn Geld also die materielle Vermittlung von Einzelnem und Allgemeinen darstellt, so Geist die ideelle. In beiden Polen zergeht für Schmitt gleichsam der unmittelbare Gegensatz des Besonderen. Die besonderen politischen Gemeinschaften von Freund und Feind nämlich werden von der liberalen Gesellschaft, die Geist und Geld mit der Ausdehnung der Zirkulationssphäre allererst zur Entfaltung brachte, vertilgt. Kurzgefasst: Da sich in der Vermittlung, welche die liberale Gesellschaft stiftet, der unmittelbare Gegensatz politischer Gemeinschaften verflüchtigt, muss sie Schmitt – seiner eigenen Begriffslogik folgend – in ihren Exponenten, Geist und Geld als das schlechterdings *Anti*-Politische erscheinen. Schmitt perhorresziert die Vermittlung.[24]

Aber: Schmitt perhorresziert nicht die Vermittlung. Diese kann ihm nur ein Abstraktum sein, hinter dem die Wahrheit verschwindet, dass „es … immer konkrete Menschengruppen sind, die … gegen konkrete andere Menschengruppen kämpfen" (62). Wie der politische Feind muss auch die liberale Entpolitisierung „in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt werden." (62). Der Feind des Politischen muss – und diese Konsequenz liegt ebenso im Begriff des Politischen beschlossen – personale Gestalt annehmen, um bekämpft werden zu können. Andernfalls würde Schmitt selbst nur unpolitisch diskutieren: Seine Polemik wäre belanglos, da sie niemand Bestimmten belangt. Wer also ist für Schmitt der konkrete Feind, der den Liberalismus, die gesellschaftliche Vermittlung, Geld und Geist in Fleisch und Blut verkörpert? – Es ist der Jude. Der Feind des Politischen ist der Jude, obgleich sich Schmitt in seiner Schrift an keiner Stelle zu einem offenen Antisemitismus hinreißen lässt und ihn als solchen benennt. Dies hat außertheoretische Gründe: Schmitt, der in der Weimarer Republik eine wissenschaftliche Karriere anstrebte, sah sich einer Rechtswissenschaft gegenüber, in der viele jüdische Staatsrechtslehrer tätig waren. Ein offener Antisemitismus hätte eine akademische Laufbahn ungemein erschwert, wenn nicht gar verhindert. Schmitt wollte diese Hürde vermeiden, indem er eine offene Benennung der Juden vermied und stattdessen eine „buchstäbliche Eliminierung"[25] vornahm. Gleichwohl reproduziert Schmitt innertheoretisch den Antisemitismus als gesellschaftliches Ressentiment: Schmitts gesamte Begriffskonstruktion spitzt sich auf einen Feind zu, der Liberalismus, Vermittlung, Geld und Geist inkorporiert und danach trachtet, die politische Existenz

24 Auch in seiner Parlamentarismus-Schrift zeigt die Vermittlung für Schmitt den „geistigen Kern" des Liberalismus an, denn Wahrheit entstehe im Liberalismus nur vermittelt, nicht durch eine definitive Dezision: „Hier liegt auch der geistige Kern dieses Denkens überhaupt, sein spezifisches Verhältnis zur Wahrheit, die zu einer bloßen Funktion eines ewigen Wettbewerbs der Meinungen wird." Schmitt: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (wie Anm. 21), S. 46.

25 Gross beschreibt den Sachverhalt treffend: „Schmitts obsessiver Hass auf die Juden wird mit einer systematischen Vermeidung der direkten Erwähnung verbunden. Er nimmt dadurch gewissermaßen eine buchstäbliche Eliminierung vor … In einer durchaus üblichen Form des antisemitischen Diskurses überläßt Schmitt es seinen Lesern, das umgangene Wort einzufügen. So sind seine Texte nicht mit dem Namen des Feindes kontaminiert. Sie scheinen theoretisch anspruchsvoll und sollen in dieser umsichtigen Form möglicherweise Schmitt auch im Falle eines plötzlichen politischen Umsturzes schützen." Gross: Carl Schmitt und die Juden (wie Anm. 3), S. 72 f; 33 f.

auszuschalten. So erscheint die offene Erklärung der Juden zum Feind als letztes Wort seines *Begriffs des Politischen*, das an dieser Stelle nicht fallen darf.

Der Feindbestimmung Schmitts liegt die antisemitische Identifikation der Juden mit dem Liberalismus, genaugenommen mit der liberalen Zirkulationssphäre, zugrunde. Dem eignet noch ein Stück historische Objektivität zu: Die Juden, durch Konzilsverordnungen seit dem Hochmittelalter von Ackerbau und Grundbesitz, von Handwerk und Gewerbe ausgeschlossen, mussten sich auf den Geldverleih beschränken; konnten darum selbst nicht wertproduktive Arbeit, sondern nur unproduktive Vermittlungstätigkeit, verrichten. In die vorkapitalistische Zirkulation eingesperrt, wurden sie zu Initiatoren der kapitalistischen erklärt.[26] Als sich totalisierender Produkttausch sprengte diese die Blutsurenge feudaler Produktionsgemeinschaften und eröffnete die kapitalproduktive Gesellschaft des Liberalismus. Dieser verwirklicht, wie auch Schmitt gewahrt, tatsächlich erstmals Menschheit und Individuum, jedoch nur in der verdinglichten Vermittlung des Warentausches.[27] Die Vermittlung durch die Zirkulationssphäre setzt ebenso eine Kritik der Gewalt ins Werk, da sie Herr und Knecht in formal freie und gleiche Warensubjekte transfiguriert; das unmittelbare Gewaltverhältnis zwischen jenen in eine vermittelnde Form – den Rechtsstaat – transponiert. Der liberale Rechtsstaat sichert sodann *vornehmlich* qua Gewalt*drohung* die Vertragsform des Warentausches und die Anerkennung der Warensubjekte als Personen. Als vermeintliche Hüter der Zirkulation sollten die Juden auch von ihrer historischen Ausdehnung und allen mit ihr verbundenen Phänomenen profitieren: Jüdisches Geld sollte in der Zirkulation Zins abwerfen, jüdischer Geist den Rechtsstaat infiltrieren und dirigieren. Geld und Geist erscheinen als Vexierbild von Ausbeutung und Herrschaft durch den jüdischen Parasiten, den putativen Grund alles gesellschaftlichen Unglücks.[28] Der Liberalismus, die Universalisierung der Zirkulationssphäre, sollte selbst partikular sein: eine einzige jüdische Verschwörung.

Auch für Schmitt stellt sich die liberale Zirkulationssphäre als prädestinierter Ort für Verschwörung, Trug und Konspiration dar. „Tauschen und Täuschen sind oft nahe

26 Siehe Detlev Claussen: Grenzen der Aufklärung. Die gesellschaftliche Genese des modernen Antisemitismus. Frankfurt am Main 2005, S. 58 ff; 65.

27 Das Individuum setzt nämlich seine Privatarbeit im Warentausch in ein Verhältnis zur Gesamtarbeit der ‚Menschheit' und bekommt dieses als Wertgegenständlichkeit seines Produktes, das heißt als inkorporierte, gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit gespiegelt. Siehe Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Marx-Engels-Werke. Bd. 23. Berlin 1966, S. 87.

28 Dabei spiegeln Geld und Geist auch ein utopisches Glück, das in der Versagung der Klassengesellschaft verdrängt werden muss: „Der Gedanke an Glück ohne Macht ist unerträglich, weil es überhaupt erst Glück wäre. Das Hirngespinst von der Verschwörung lüsterner jüdischer Bankiers, die den Bolschewismus finanzieren, steht als Zeichen eingeborener Ohnmacht, das gute Leben als Zeichen von Glück. Dazu gesellt sich das Bild des Intellektuellen; er scheint zu denken, was die anderen sich nicht gönnen, und vergießt nicht den Schweiß von Mühsal und Körperkraft. Der Bankier wie der Intellektuelle, Geld und Geist, die Exponenten der Zirkulation, sind das verleugnete Wunschbild der durch Herrschaft Verstümmelten, dessen die Herrschaft sich zu ihrer eigenen Verewigung bedient." Max Horkheimer; Theodor W. Adorno: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften. Bd. 3. Frankfurt am Main 1997, S. 196 f.

zusammen. Eine auf ökonomischer Grundlage beruhende Herrschaft über Menschen muß gerade dann, wenn sie unpolitisch bleibt, indem sie sich jeder politischen Verantwortlichkeit und Sichtbarkeit entzieht, als ein furchtbarer Betrug erscheinen. Der Begriff des Tausches schließt es keineswegs begrifflich aus, daß einer der Kontrahenten einen Nachteil erleidet und daß ein System von gegenseitigen Verträgen sich schließlich in ein System der schlimmsten Ausbeutung und Unterdrückung verwandelt ... Auf die Heiligkeit der Verträge und den Satz *pacta sunt servanda* berufen sich leider auch Wucherer und Erpresser ..." (71) Mit der Denunziation von Wucherern und Erpressern, die in der Zirkulation täuschen und blenden, rekapituliert Schmitt den antisemitischen Verschwörungsglauben, der den Liberalismus für ein Potemkinsches Dorf hält und davon besessen ist, die Fassade einzureißen, um die unsichtbaren Machthaber vorzuführen. Eine ähnliche Enthüllungsstrategie wendet Schmitt im Folgenden auf weitere Phänomene an. Auch wer den Begriff der Menschheit lanciert, verfolgt eine betrügerische Absicht, da im Namen jener ein imperialistischer Krieg gerechtfertigt werden kann, der den Feind zum Menschheitsfeind *hors-la-loi* erklärt und ihn darum besonders grausam bekämpft. „Wer Menschheit sagt, will betrügen." (51) Denn der Begriff Menschheit ist ein „spezifisches Vehikel des Ökonomischen Imperialismus" (51). Auch der Vertrag von Versailles deklariert einen außerordentlichen Begriff, den Frieden, um hinterrücks eine ethische Demütigung und „unbegrenzte wirtschaftliche Ausbeutung des Unterlegenen" (67) durchzusetzen.[29] – All diese so unterschiedlichen Phänomene, in denen Schmitt eine Verschwörung wähnt, haben für ihn dieselbe Struktur: Durch den Gebrauch eines Universellen (Tausch, Menschheit, Frieden) ergreift eine partikulare Gruppe insgeheim einen ökonomischen oder ethisch-rechtlichen Vorteil.[30] Nicht dieser Vorteil zur einen Seite ist hierbei das Entscheidende, sondern der Verlust zur anderen Seite: Es ist ein Verlust des Politischen. Immer wird durch das geheime Ineinander von Universalität und Partikularität die öffentliche Freund-Feind-Unterscheidung verdeckt und darum um die wirkliche, seinsmäßige Ordnung des Politischen betrogen. Die jüdische Verschwörung ist eine *gegen* das Politische.

Im äußersten Kontrast zum politischen Feind erscheint hierbei der assimilierte Jude als ein die Verschwörung steuernder Feind des Politischen. Es ist davon auszugehen, dass Schmitt auf Ernst Jüngers Fronterlebnisse im Ersten Weltkrieg Bezug nimmt, wenn er Freund und Feind zunächst im politischen Gegensatz eine gleichwertige Position einräumt.[31] Jünger notiert: „Ich war im Kriege immer bestrebt, den Gegner ohne Haß

29 Die Polemik gegen den Vertrag von Versailles findet sich nur in der Erstfassung des Textes von 1927.

30 Siehe Gross: Carl Schmitt und die Juden (wie Anm. 3), S. 176 ff; 311.

31 Jünger und Schmitt unterhielten einen Briefwechsel, der das Gegenlesen der Schriften und eine daraus hervorgehende wechselseitige Wertschätzung dokumentiert. So schreibt Jünger an Schmitt im Oktober 1930: „Ihrer Schrift ‚Der Begriff des Politischen' widme ich folgendes Epigramm: ‚Videtur: suprema laus' ... Die Abfuhr, die allem leeren Geschwätz, das Europa erfüllt, auf diesen dreißig Seiten erteilt wird, ist so irreparabel, daß man zur Tagesordnung also, um mit Ihren Worten zu sprechen, zur Feststellung des konkreten Freund-Feind-Verhältnisses übergehen kann." Ernst Jünger: Carl Schmitt: Briefwechsel 1930 – 1983. Stuttgart 2012, S. 7

zu betrachten und ihn als Mann seinem Mute entsprechend zu schätzen. Ich bemühte mich, ihn im Kampf aufzusuchen, um ihn zu töten, und erwartete auch von ihm nichts anderes. Niemals aber habe ich niedrig von ihm gedacht."[32] Während der politische Feind als ein gleichwertiger Kombattant erkannt *und* anerkannt werden kann, entzieht sich der assimilierte Jude dem Ressentiment nach dieser achtbaren Bestimmung. Er lebt in keiner Gemeinschaft, keiner politischen Staatseinheit, sondern nistet als Individuum überall in den Poren der Gesellschaft, die er gar durch Geld und Geist insgeheim steuert. Er geht nicht offen im „fröhlichen Schützengefecht"[33] auf den Tod des Anderen, sondern versteckt parasitär auf seinen ökonomischen, ethisch-rechtlichen Vorteil. Er kämpft nicht, er konkurriert, diskutiert. Von ihm ist nur niedrig zu denken, da er mit niederen liberalen Mitteln arbeitet. Der assimilierte Jude muss für Schmitt als Feind *des Politischen* erscheinen, da er nicht als *politischer* Feind auszumachen ist. Er ist der Feind *sui generis*, oder – wie Schmitt allerdings erst 1951 schreibt –: „Gerade der assimilierte Jude ist der wahre Feind."[34] Ein Feind, gefährlicher als jeder irgend vorstellbare, weil er sich als Freund maskiert.

Mit der letzten Polemik im Haupttext des *Begriffs des Politischen* wendet sich Schmitt darum auch nicht zufällig gegen einen assimilierten Juden, der gar die Assimilation aller Juden forderte. In der Polemik gegen Walther Rathenau, welcher seine liberalen Ansichten in dem Leitsatz, nicht mehr die Politik, sondern die Wirtschaft sei zum Schicksal geworden, zum Ausdruck bringt, setzt Schmitt gleichsam eine letzte Pointe. „Mit Hilfe solcher Definitionen und Konstruktionen, die schließlich alle nur die Polarität von Ethik und Ökonomik umkreisen, kann man Staat und Politik nicht ausrotten und wird man die Welt nicht entpolitisieren." (71) Das Politische bleibt das unabwendbare „Schicksal" (71) der Wirtschaft und aller sonstigen Zentralgebiete, da es in Schmitts Begriffsentwicklung schlussendlich exakt das darstellt, was es bereits ganz am Anfang war: eine untilgbare selbständige Voraussetzung.[35] „Während das ‚Zentralgebiet' wechselt, bleibt das Politische konstant das Schicksal"[36], so Leo Strauss bündig dazu. Der Versuch der assimilierten Juden, es durch „Kapital und Intelligenz" (72) „auszurotten" (71), treibt nur wieder eine Freund-Feind-Gruppierung hervor, in der sich das Politische restituiert. Als selbstständige Voraussetzung ist das Politische uneinholbar gesetzt und zieht aus diesem Status den letztgültigen Trumpf im Kampf gegen seine Bedrohung. Die politische Staatsgemeinschaft ist durch Schmitts Begriffskonstruktion zum Siegen, der unpolitische Jude zum Untergang verdammt, denn er vermag das Politische zwar vorübergehend zu

32 Ernst Jünger: In Stahlgewittern. Stuttgart 2014, S. 60, 216.

33 Ebd. S. 7.

34 Carl Schmitt: Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947 – 1951. Berlin 1991, S. 18. – Schmitt schreibt an dieser Stelle weiter: „Juden bleiben immer Juden. Während der Kommunist sich bessern und ändern kann. Das hat nichts mit nordischer Rasse usw. zu tun."

35 Darum ist die Begriffsentfaltung Schmitts vielmehr eine Stillstellung: Das am Anfang apodiktisch Gesetzte wird im Fortgang nicht durch Bestimmungen eingeholt und angereichert, sondern zementiert.

36 Strauss: Anmerkungen zu Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen (wie Anm. 8), S. 234.

überdecken, jedoch nicht radikal als seinsmäßige Voraussetzung zu annullieren. Sein Untergang wird zwangsläufig erfolgen, wenn er denn einmal als konkreter Feind erfasst ist. In einer unheimlichen Passage, die an das nach 1932 Kommende gemahnt, formuliert Schmitt diesen unabwendbaren Triumph des Politischen über das unpolitische Judentum wie folgt: „Dadurch, daß ein Volk nicht mehr die Kraft oder den Willen hat, sich in der Sphäre des Politischen zu halten, verschwindet das Politische nicht aus der Welt. Es verschwindet nur ein schwaches Volk." (50)[37]

IV

Der Inbegriff des Politischen ist der Antisemitismus. Er stellt sich als konstitutiv für Carl Schmitts Begriff des Politischen heraus, da dieser *in sich* unbestimmt nur polemisch *an dem* und *gegen den* Liberalismus Kontur erhält. Die Juden scheinen Schmitt hierbei als Verkörperung von Zirkulation, von Geld und Geist das liberalistische Prinzip der Vermittlung von Allgemeinem und Einzelnem vorzustellen, welches den unmittelbaren Gegensatz der besonderen politischen Gemeinschaften von Freund und Feind zersetzt. Die politische Staatseinheit, Garant der entscheidenden Gewalt, verkommt so zur liberalen Gesellschaft, die insgeheim vom assimilierten Juden regiert wird. Ein Feind, der schleichend, versteckt, gewaltlos auf seinen Vorteil geht und darin die Gemeinschaft parasitär auszehrt – er ist kein politischer Feind, sondern Feind des Politischen als das schlechterdings *Anti*-Politische. Schmitts Begriff muss sich an diesem konkreten Feind *aufrichten*, da er für sich genommen abstrakt und leer, eine Form ohne Inhalt bleibt. Er muss diesen Feind umgekehrt *niederrichten*, da in ihm die begriffseigene Tendenz zur Entpolitisierung als abgespaltene und nach außen projizierte wiederkehrt. Als solcherart Inbegriffenes äußert sich der Antisemitismus Schmitts zwar verstellt und chiffriert, darum aber nicht minder radikal, denn das Politische zielt notwendig auf die Auslöschung des Anti-Politischen und auf die Behauptung seiner selbst als eigenständige Voraussetzung.

In zwangloser Fortsetzung der Überlegungen zum Begriff des Politischen von 1932 konnte Schmitt darum die nationalsozialistische Konsolidierung 1933 mit den Worten feiern: „Wir lernen wieder unterscheiden. Wir lernen vor allem Freund und Feind richtig unterscheiden."[38] Die „deutsche Revolution"[39] sollte zu dieser Zeit gerade den Juden zum definitiven Volksfeind stilisieren, und ihn dies auch durch erste Verordnungen und Denunziationen spüren lassen. Drei Jahre später erhob Schmitt, dessen Karriere inzwischen begünstigt durch das Lehrverbot jüdischer Rechtsprofessoren ihren Höhepunkt

37 Zugleich kann diese Passage als Auftrag für und Drohung gegen die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik gelesen werden.

38 Carl Schmitt: Das gute Recht der deutschen Revolution. Westdeutscher Beobachter, 12. Mai 1933.

39 Ebd.

erreichte,[40] ganz offen den Inbegriff des Politischen zum Begriff. Auf der von ihm organisierten Konferenz *Das Judentum in den Rechtswissenschaften* führt er aus: „Immer wieder ist in unserer Tagung die Erkenntnis durchgedrungen, daß der Jude für die deutsche Art des Geistes unproduktiv und steril ist. Er hat uns nichts zu fragen, mag er noch so scharfsinnig kombinieren oder sich noch so eifrig affirmieren. Er kann wohl seine enorme Händler- und Vermittlerbegabung spielen lassen, in der Sache schafft er nichts."[41] Die „Händler- und Vermittlerbegabung" der Juden ist die größte Provokation für die deutsche Volksgemeinschaft und war doch bereits 1932 das Skandalon für das Politische. Nunmehr wird die Frage nach dem, was jüdisch ist – die für Schmitt nur die Kehrseite der Frage nach dem, was deutsch ist, abgibt – ganz offen zum Programm rechtswissenschaftlicher Forschung erkoren: „Die notwendige Aufgabe der *Bibliographie* ist sehr schwierig; denn es ist selbstverständlich erforderlich, daß wir so exakt wie nur möglich feststellen, wer Jude ist und wer nicht Jude ist ... Schon von der bloßen Nennung des Wortes ‚jüdisch' wird ein heilsamer Exorzismus ausgehen."[42] Von der „buchstäblichen Eliminierung" zum „heilsamen Exorzismus", vom versteckten Ressentiment vor 1933 zum fanatischen Engagement nach 1933 wechselt Schmitts Judenhass zwar seine Erscheinungsform und erreichte eine eminent praktische Wirkkraft, im Grunde aber besteht Kontinuität im Wahn. Carl Schmitt hat wahrlich seinen Teil zur deutschen Revolution beigetragen.

40 Siehe Gross: Carl Schmitt und die Juden (wie Anm. 3), S. 46 ff.

41 Carl Schmitt: Das Judentum in den Rechtswissenschaften. Berlin 1936, S. 31.

42 Ebd. S. 29 f.

Rolf Bossart

Wieder anfangen mit Freud

Über die Haltbarkeit der Zivilisation: Klaus Heinrich zum 90. Geburtstag

Der Religionsphilosoph und Mitbegründer der *Freien Universität Berlin* (FU) Klaus Heinrich feiert dieses Jahr seinen 90. Geburtstag. Viele seiner großen Vorlesungen, immense, ohne Skript vorgetragene Stoffverhandlungen einer Geschichte der menschlichen Gattung und einer Theorie der Zivilisation, sind glücklicherweise in wunderbaren Ausgaben des *Stroemfeldverlags* greifbar, bedauerlicherweise ist aber bisher allzu vieles noch unveröffentlicht.[1] Um ins Zentrum seines Unternehmens einer Wissenschaft, die „der Gesellschaft ein Bewusstsein ihrer selbst" geben kann, zu gelangen, kann man an jedem beliebigen Ort ansetzen (weil es Beliebigkeit nicht gibt in diesem Denken, das jegliche Oberfläche jederzeit in ihrer Tiefenstruktur wahrnimmt[2]), vorausgesetzt man ist bereit, die langen, verschachtelten Sätze als notwendiges Werkzeug einer unverstümmelnden Erkenntnissuche zu verstehen und lieben zu lernen.

In den einleitenden Bemerkungen zu seiner Vorlesung *arbeiten mit ödipus. Begriff der Verdrängung in der Religionswissenschaft*, die er 1972 an der FU Berlin gehalten hat, skizziert Heinrich die Intentionen seiner Ausführungen über den Begriff der Verdrängung und Ödipus als Aufklärer, mit dem in der Freudschen Lesart gleichzeitig die Verdrängungen und Abspaltungen der westlichen Aufklärungstradition benannt und neu verhandelt werden können. Heinrich stellt zu Beginn der Vorlesung „reflexionslos und ganz schematisch" die folgenden Fragen, die sowohl damals, nur einige Monate vor den Attenta-

1 Siehe die zwei Werk-Reihen im Stroemfeldverlag: *Dahlemer Vorlesungen und Reden und kleine Schriften*, die seit dem Tod des Herausgebers und ehemaligen Assistenten von Klaus Heinrich, Hans-Albrecht Kücken, ins Stocken geraten sind.

2 Was Klaus Heinrich über Freuds Ödipuskomplex sagt, gilt auch für seine eigenen Begriffe: „Freud sagt sehr simpel oder sehr apodiktisch: Wenn ich in der Analyse der Krankengeschichte eines Individuums, also in einer Individualtherapie auf den Ödipuskomplex stoße, dann stoße ich auf etwas Allgemeines. Aber er lehnt zwei Schlussfolgerungen ab: eine doketische oder doketistische und eine private oder privatistische Lösung. Er sagt nicht: Ich stoße auf etwas Allgemeines und jetzt wird das Individuelle Schein; noch: Obwohl ich auf etwas Allgemeines gestoßen bin, muss ich es doch irgendwie in Individuelles auflösen; sondern er sagt: Ich stoße in der Analyse auf Individuelles, das Allgemeines ist. … Ich wollte diesen immensen Anspruch einmal in aller Schroffheit formulieren." Klaus Heinrich: arbeiten mit ödipus. begriff der verdrängung in den religionswissenschaften. Frankfurt am Main 1993, S. 119.

ten von München und auch heute, zur Zeit des Iran-Deals und der AfD mitten in die deutsche Gesellschaft zielen. „Gibt es eine Wiederkehr des Verdrängten, durch die Verdrängung wirklich aufgehoben würde? Gibt es eine Wiederkehr des Verdrängten, die immer nur wieder das Fortbestehen der Verdrängung manifestiert? Gibt es eine Wiederkehr des Verdrängten, die, wenigstens in beschränkten Räumen, das Fortbestehen der Verdrängung relativiert?" Und gibt es auch so etwas wie eine Wiederkehr, die „Versöhnung bedeutet?"[3]

Darauf folgt eine ausführliche Erörterung der bestehenden Praktiken und Entstellungsprozesse, diesen drei Formen Ausdruck zu verleihen, im „Ventil", im „Witz", im „Ritual", in der „Orgie", wo die Wiederkehr in bestimmten Bereichen, mit unterschiedlichen Folgen und Begleiterscheinungen gestattet ist. Oder auch im „Traum", dessen oft wahrnehmbare kollektive Verbindlichkeit Heinrich als Form der gesellschaftlichen Selbstvergewisserung in der Mythenbildung identifiziert und die „eine sehr bedrohliche öffentliche Verbindlichkeit sein kann, die analysiert werden muss im Namen eines zu fordernden Begriffs von Öffentlichkeit, der sich nicht reduzieren lässt auf Interaktionen von einzelnen Ichen." Was hier Heinrich gegen die kommunikative Vernunft von Habermas formulierte, wäre für heute und damals zu ergänzen mit „einzelnen Gruppen, einzelnen Banden".

Warum aber spielt am religionswissenschaftlichen Lehrstuhl, den Heinrich aufgebaut hat, die Psychoanalyse für die Theoriebildung eine derart zentrale Rolle? Heinrich stellt diese Frage apologetisch ebenfalls an den Anfang seiner Ödipus-Vorlesung. Nebst dem Ziel, ihr in seinem Institut nach der sich damals schon abzeichnenden Verdrängung der Psychoanalyse aus der Psychologie Asyl zu bieten, nennt Heinrich zwei Erfahrungen, die ihn angesichts der „Wiederbelebung oder Neugründung von Universitäten" nach 1945 in Deutschland erschrecken machten: „Erstens, was von 1933 bis 45 manifest geschehen war, also der NS-Faschismus, war im Handumdrehen verdrängt worden ... woraus sich unmittelbar die Frage ergab wie kann dieser Verdrängungsvorgang in wissenschaftliche Reflexion eingebracht werden? ... Aber so ist die Frage falsch gestellt ... Die Frage war im Grunde genommen sehr viel prekärer gestellt: gibt es überhaupt eine Wissenschaft – und nur eine solche schien uns damals zu zählen – die nicht ohnmächtig derartigen Verdrängungsvorgängen gegenübersteht? Die zweite Erfahrung war die negative Antwort auf die erste Frage."[4]

Die Schwierigkeiten und die Unmöglichkeiten, Verdrängungen einfach aufzuheben, liegen mit den eingangs zitierten Fragen auf der Hand, kommt hinzu, dass Heinrich mit Freud die Dialektik des Kulturprozesses nicht unterschlägt, nachdem Zivilisation notwendig auf Verdrängungsprozessen aufruht. Daraus folgt, dass eine Wissenschaft, die ihren Vernunftbegriff um dieses Moment verkürzt, so wie das an den Universitäten bis heu-

3 Heinrich: arbeiten mit ödipus (wie Anm. 2), S. 17 f. 4 Ebd. S. 20.

te in vielen Wissenschaften getan wird, eine Aufklärung betreibt, die an der wirklichen Problemstellung menschlicher Zivilisation vorbeigeht, die Heinrich im Zusammenhang mit Freuds „Unbehagen in der Kultur" wie folgt erörtert: „Es spricht für den Realismus von Freud, dass er keine Entwürfe macht, wie eine verdrängungsfreie Welt auszusehen hätte. Das Problem, wenn er es an dieser Stelle erörtern würde, wäre: ist die verdrängungsfreie Realität nur zu erkaufen durch Aufgabe der auf Verdrängungen aufgebauten Zivilisation, oder gibt es Formen der ebenfalls zivilisatorischen Sublimierung, die dennoch nicht verdrängend sind?"[5] Das von Heinrich geleitete Religionswissenschaftliche Institut an der FU hat sich aus der oben zitierten Grunderfahrung, dass nach 1945 in Deutschland die Erfahrungen der „Innenseite" des NS „mit einem Mal aus dem Anspruch, wissenschaftlich fassbar zu sein, herausfielen"[6] explizit dieser Problemstellung verschrieben. Unter dem Gesichtspunkt der Suche nach Gegenständen und „Bündnispartnern" wissenschaftlicher Erfassung, in denen man es bereits mit dieser Dimension unerträglicher kollektiver Erfahrung von Zerreissungsszenarien, Selbstzerstörungspraktiken, Untergangssehnsüchten, Spaltungsphantasien zu tun hat, erfolgte der Rückgriff „auf Religionen als Formen der Selbstverständigung, der Selbstdarstellung der menschlichen Gesellschaft, nicht auf spannungsloses Nebeneinander von verschiedenen Typen der Selbstdarstellung (so die polemische Spitze Heinrichs gegen die vergleichende, phänomenologisch vorgehende Religionswissenschaft, R. B.), sondern auf Formen der Selbstdarstellung als Ausdruck von Konflikten, die bis heute nicht ausgestanden sind."[7] Dieses Verständnis von Wissenschaft, vergangene, zivilisatorische Anstrengungen, wie sie in Mythologien und Religionen präsent sind, weder distanzierend einfach als „Glaube der anderen" abzuheften, noch remythologisierend und usurpierend als reine Ursprünge zu propagieren, sondern als Teil der eigenen Gattungsgeschichte und zusätzlich als immer noch aktuelle und daher „redende" Stoffe für die Bewältigung von eigenen Konflikten zu lesen, ist der fruchtbare Kern von Heinrichs Nachdenken.[8] Und es führt ihn daher gleichsam hellsichtig immer wieder an die wunden Punkte jeder Gesellschaft.

So etwa, als er 1989 in seiner programmatischen Rede zum 50. Todestag von Sigmund Freud folgenden, wie sich zeigen sollte, prophetischen Satz, sagte: „Es ist heute, 50. Jahre nach Freuds Tod, beruhigend und beunruhigend zugleich, dass die Analyse der jüngeren deutschen Vergangenheit kein Tabu mehr ist." Denn darauf folgten Jahre einer intensiven historischen Auseinandersetzung über den Nationalsozialismus, die einerseits endlich zu einer eigenständigen deutschen Erinnerungsarbeit, aber auch – bereits vorbereitet durch die Relativierung des Holocausts im „Historikerstreit" der

5 Ebd. S. 19.
6 Ebd. S. 25.
7 Ebd.
8 Aufmerksam zu machen ist hier auf den Kontrast dieses Zugangs zum Wissen zur heute in Bildungsdiskursen immer wieder zur Grundlage von Reformen erhobenen These vom schnellen Veralten des Wissens in unserem technischen Zeitalter. Ein Bildungswesen, das auf das Veralten des Wissens fokussiert und nicht auf dessen Potential Unerledigtes und Aktualisierbares zu enthalten, untergräbt aber das Fundament worauf es steht.

späten 80er Jahre – zu einem „unverkrampften Verhältnis zur deutschen Geschichte und Identität", so die mediale Vernamentlichung des Ungeheuren, führen würde. Gipfelnd in der Regierungszeit Gerhard Schröders und Joschka Fischers, die zehn Jahre später sich überall für die Untaten der Nazis entschuldigend und um Sympathie und Exportaufträge werbend um die Welt reisten, gleichzeitig die Rückkehr deutscher Soldaten auf alte und neue Schlachtfelder betrieben und die Bündnispolitik mit den USA zugunsten autonomer Kriegsführung aufweichten. Seit da muss die deutsche Großmachtpolitik ihre Geschichte nicht mehr verdrängen, weil sie erkannt hat, dass die Entschuldigungen, wofür es überall Anerkennung gibt, die alte und mühsame Verdrängungsarbeit durch einen Akt der Externalisierung ersetzt. Das, wofür man sich entschuldigt, geht einen plötzlich nichts mehr an, weil das bisher innerlich Verdrängte von nun an immer das andere ist. Die Reparationszahlungen, die man früher nie geleistet hat, weil sie einem Schuldeingeständnis gleichgekommen wären, sind heute durch eben dieses obsolet, weil es einen nichts mehr angeht. Die AfD kann sagen, was sie will, Hauptsache, sie distanziert sich vorher vom Nationalsozialismus. Und die anderen Parteien können entsprechend sagen was sie wollen, Hauptsache, sie distanzieren sich vorher von der AfD.

Dies alles nur zynisches oder ökonomisches Kalkül zu nennen, würde aber die Tiefe der Problematik menschlicher Zivilisierungsarbeit verkennen. Heinrich liest solche Prozesse kritisch, aber nicht in dem Sinn, dass er sagt: dort sind die gefährlichen Praktiken einer verfehlten Politik, die überwunden werden muss und hier ist das Neue, das ohne diese Fehler auskommt und alles besser macht, sondern mit dem analytischen a priori, dass es kein Neues gibt, das nicht auch das Alte bearbeitet, fortführt, verwandeln hilft. „Dass Altes nicht Totes ist, das man etwa aus antiquarischem Interesse hervorholt, um es in einer von Erinnerung absperrenden Weise museal aufzubereiten, sehen Sie daran, dass es symptomatisch in Zeiten fasziniert, in denen weltweit die Zuversicht schrumpft, mit Schwierigkeiten der Lebensführung in zerstörerischen Systemen fertig werden zu können."[9] Dieser Satz, im Herbst 1974 in der Vorlesung über die Psychoanalyse geäußert, ist heute unzweifelhaft noch aktueller als in der Phase der ersten Enttäuschungen nach 1968, aus der er stammt. Denn „nichts, woran Sie sich erinnern können, ist vorbei"[10], so fasst Heinrich die psychoanalytische Grundeinsicht zusammen. Gesellschaften oder einzelne Menschen, die sich ihrer Konflikte, die sie beschäftigen und quälen nicht durch Lösungen oder Vergessen entledigen können, neigen daher dazu, hinter sie zurückzugehen und sich den Ursachen oder Mächten, die sie ausgelöst haben, zu überlassen. Und müsste man nicht Heinrichs Beobachtung, dass die oft unverständliche und geradezu magisch-kultische Neigung der Menschen, sich die Linderung des Leidens gerade von derselben Macht zu erbeten, von der es ausgegangen zu sein scheint – „Denn niemals hätte man

9 Klaus Heinrich: psychoanalyse. Frankfurt am Main 2001, S. 63.

10 Ebd. S. 59.

Apollon um die Gnade der Verschonung von der Pest gebeten, wenn er nicht selber der Pestbringer wäre“[11] – in diesem Sinn zeitanalytisch anwenden, um zu verstehen, warum 2008/9 dieselben Leute, die die Finanzkrise verantwortet hatten, von der Administration Obama zu deren Bekämpfung eingesetzt wurden und warum Leute wie Silvio Berlusconi und Donald Trump gewählt werden oder Steve Jobs Verehrung findet? Die Motive für solche und ähnliche glücklosen Heilungsversuche nicht mit der „Dummheit“ der Menschen wegzuerklären, sondern sie gattungsgeschichtlich zu deuten, ist Heinrichs entscheidende Kritik an einer Aufklärung, die es beharrlich versäumt, ihren vermeintlich religionskritisch geeichten Vernunftbegriff zu transformieren. Denn die Götterfigur ist eine, die Konflikte, die Personen zerreißen würden, dennoch aushält und ohne mit Zerreißung drohende Konflikte wäre es nicht zur Konstruktion von Götterbildern gekommen und käme es heute nicht zur Wiederkunft von solchen janusgesichtigen Identifikationsfiguren. Ebenso wäre die Gleichzeitigkeit der totalen Immanentisierung westlich-politisch-wissenschaftlicher Erlösungspraxis mit der totalen Verjenseitigung religiöser Praxis in den modernen Fundamentalismen zu analysieren.

Wichtig für Heinrichs psychoanalytischen Zugang zu gesellschaftlichen Prozessen ist ferner die Reflexion auf Freuds Vermeidung des Symbolbegriffs für die Theoriebildung, an dessen Stelle er jenen des Symptoms zentral einsetzt.[12] Dazu Heinrich: „Was die psychoanalytische Forschung als ihren wichtigsten methodischen Fund beanspruchen darf, ist in ihrem Gegenbegriff zum Symbolbegriff: in dem des Symptoms ausgedrückt. Das, was Symptom für uns bedeutet, wenn wir etwas symptomatisch nehmen, ist ja schon dem Wort nach eine Ermächtigung des Unterdrückten oder Verdrängten: während Symbol, von ‚symballein‘ kommend, bedeutet, dass etwas ‚zusammengeworfen‘ oder ‚zusammengefügt‘ wird – wie immer man sich historisch die Herkunft erklären mag –, bedeutet Symptom ja, von ‚sympiptein‘ kommend, dass etwas ‚zusammenfällt‘, was scheinbar nur zufällig zusammenfällt. Im Symptom beginnt das zufällig Zusammentreffende zu reden.“[13] Hier verdeutlicht sich Freuds, an das biblische Bilderverbot erinnernder, antiästhetischer Affekt. Die Verlagerung realer Prozesse in die ästhetische Sphäre führt durch die Symbolisierung lediglich zur intellektuellen Annahme des Verdrängten, das aber heißt zur Vervollständigung des herrschenden Gesamtbilds und nicht zur Bearbeitung beziehungsweise zur Veränderung oder Sprengung realer Prozesse. Zuspitzend formuliert Heinrich: „Meine These ist, dass die intellektuelle Annahme identisch ist mit Remythisierung und dass die Form, in der sie erscheint, die der allgemeinen Symbolisierung ist.“[14] Symbolisierung bedeutet in dieser Hinsicht

11 Klaus Heinrich: arbeiten mit herakles. Frankfurt am Main 2006, S. 217.

12 Es kann hier nicht auf den für die neuere systematische Theologie so folgenreichen Symbolbegriff eingegangen werden. Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf die Arbeit von Wolfgang Müller, die einen guten Überblick über diese Thematik bietet: Wolfgang Müller: Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur, J. Lacan. Frankfurt am Main, 1990.

13 Heinrich: arbeiten mit ödipus (wie Anm. 2), S. 257.

14 Ebd. S. 254.

das zwar kritisch gedachte „Mitbedenken", „Einbeziehen" oder „Beachten" wichtiger Erkenntnisse bei gleichzeitigem Verlust ihrer stofflichen oder materiellen Qualitäten, gewissermassen also das nur sinnbildliche Erfassen des Realen. Das Symbol nimmt Mimesis als Wiederholungszwang ins Bewusstsein auf ohne zu fragen, was die Symbolisierung notwendig gemacht hat, welche Verdrängungsleistung nötig gewesen ist, was dafür an Realität der Symbolisierung geopfert worden ist. Vielmehr wäre die symbolische Ebene als intellektuelle Annahme des Verdrängten auch symptomatisch zu lesen. So sagt Heinrich über rituelle Praktiken im antiken Griechenland: „Niemals gingen kollektive, nicht nur für Individuen, sondern für Stämme und Polis-Gesellschaften verbindliche Aktionen in Symbolischem auf, sondern immer waren sie symptomatisch dafür, dass man trachtete, sich dessen, was man ohne sie universal nicht erreichen zu können glaubte, dennoch konkret zu vergewissern; und wenn sie schließlich an kollektiver Verbindlichkeit eingebüßt hatten, zu Symbolen geschrumpft waren, dann beruht deren doppelte Attraktivität darin, dass Erwartung und Schauder, die sich einmal an derartige Aktionen geknüpft hatten, noch immer nicht obsolet geworden sind."[15]

Eine Denkfigur, die sich beispielsweise auch gegen die archaische Mytheninterpretation Carl Gustav Jungs wendet. Schon Freud hat es ja bekanntlich nicht unterlassen, ihn ironisch darauf hinzuweisen. Heinz Politzer zitiert folgende Briefpassage, worin Freud Bezug nimmt auf Jungs Buch *Wandlungen und Symbole der Libido*: „Ich gewinne langsam ein Verhältnis zu dieser Arbeit … und glaube jetzt, dass Sie uns darin eine große Aufklärung geschenkt haben, wenn auch nicht die, welche Sie beabsichtigten. Es scheint, dass Sie das Rätsel aller Mystik gelöst haben, welche auf der symbolischen Verwendung der außer Dienst gestellten Komplexe ruht."[16] Es wäre interessant, unter diesem Aspekt einige vertiefte Überlegungen zur aktuellen Faszination der Mystik in unseren westlichen, säkularen Gesellschaften – auch Martin Luther wird ja zum Beispiel im Reformationsjubiläumsjahr 2017 gerade als Mystiker wiederentdeckt – und zum gleichzeitigen Hass der Islamisten auf die mystische Tradition des Islam anzustellen.

Symbolisierungsprozesse, wie sie in den mystischen Bewegungen[17] jeder Religion stattfinden, sind auch immer Entlastungsaktionen vom Druck des Realen. Sie sind zugleich Kritik an und Ausgang aus festgefahrenen Konflikten innerhalb von Institutionen und Gesellschaften. Heinrich analysiert mit der griechischen Philosophie und

15 Heinrich: psychoanalyse (wie Anm. 9), S. 259.

16 Sigmund Freud; Carl Gustav Jung: Briefwechsel. Frankfurt am Main 1974, S. 582. Zit. n: Heinz Politzer: Freud und das Tragische. Wiener Neustadt 2003, S. 99.

17 Selbstredend bleibt Heinrich nicht bei einer undialektischen Kritik an der Mystik stehen. So sagt er in der Erörterung des Zusammenhangs von „Erleuchtung" und einem „verändernden Wissen" der kritischen Philosophie: „dass unter diesem Gesichtspunkt von der großen Mystik eines Meister Eckhart bis zu den Forderungen der großen aufklärerischen Philosophen eine Brücke zu schlagen ist. … Licht, das nicht nur einen Gegenstand scharf beleuchtet, sondern das zu einer Lichtquelle in der Person wird und als lumen internum oder als lumen naturale der mystische Ausdruck … für den autonomen Verstand ist, auf dem die Philosophie der Aufklärung dann ihre Systeme des Wissens und der Wissenschaft aufbauen wird. (Heinrich: arbeiten mit ödipus (wie Anm. 2), S. 51.)

dem westlichen „Buddhismus als Ausweg" schon früh zwei weitere attraktive Formen, sich den Spannungen und Konflikten des Selbst zu entziehen. Gerade die stoische Kunst, sich mit Gleichmut und Hoffnungslosigkeit zu wappnen gegen die Zumutungen eines konflikthaften gesellschaftlichen Daseins und sich mit einem Leben, das die anorganische Ruhe des Todes antizipiert, vor Verwandlung und Enttäuschungen zu schützen, erfreut sich heute zum Beispiel in Politiker- und Manager-Kreisen wieder einer großen Beliebtheit.[18] Die Todesphilosophie, wie Heinrich sie einmal nennt, ist dabei der Todes- und Katastrophensehnsucht, die im Faschismus das im Doppelsinn des Wortes „unheimliche" Grundmotiv darstellt, nicht unähnlich. Das absolute Ziel des Verhinderns von Schmerzen bringt den modernen Stoiker dazu, die drei Quellen, von denen, wie Freud im „Unbehagen in der Kultur" ausführt, Leid droht, von vornherein stillzulegen, den Körper, das Schicksal und die anderen Menschen. Der Techniken, um dieses Ziel zu erreichen, sind viele. Ich nenne hier nur diejenigen mit dem direktesten Bezug zum Vernichtungsziel des alten und neuen Faschismus. Die Technik, den eigenen Körper unempfindlich zu machen durch permanenten, überharten Sport, durch entkulturalisierte Ernährung, durch Selbstverletzungen und -stigmatisierungen. Die Technik, dem Schicksal zuvorzukommen durch Einüben ins Einverständnis mit dem Großen und Ganzen, durch Vorwegnahme und Ankündigung des unabwendbaren Furchtbaren, durch den Wunsch seines Eintreffens, um Recht zu behalten. Die Technik des gleichzeitigen Heroisierens und Dämonisierens der Anderen, von ihnen also permanent alles im Guten und im Bösen zu erwarten, um für die Zweideutigkeit aller menschlichen Beziehungen die jeweils passende Spaltung in der Haltung vornehmen zu können. Im zynischen Bestreben, auf keinen Fall je zu verlieren, kommen alle drei Techniken zusammen. Der Tod und die Einübung in sein Wesen – denken wir nur an die hier oft gespenstisch durchrationalisierte, schuldverdrängende Sterbehilfe- und Abtreibungsdiskussion (auf die dort die verschuldend-dämonisierenden Reaktionen folgen) – wird zum letzten Grund des Handelns, zur besten Erlösungsvision für alles Lebendige. Auf die Frage, was er denn tun würde, wenn er seinen Wohlstand verlöre und seinen Lebensunterhalt durch Arbeit verdienen müsste, antwortete der Stoiker Seneca, dann würde er kein Drama draus machen, sondern sich halt umbringen. Und in welcher Weise die krasseste Form der Selbstzerstörung, das Selbstmordattentat als „Bereitschaft zum Nichts" (Karl Löwith), symptomatisch für unsere Zeit ist, hat 2003 Gerhard Scheit in seiner großen Studie „Suicide attack" dargelegt.

Heinrich, der sich unermüdlich an den Reinheits-, Endgültigkeits- und Machtphantasien von Parmenides bis Heidegger reibt, bietet nun, weit davon entfernt, den Tod als bestimmendes Gattungsthema zu verkennen, dagegen keinen Vitalismus auf oder eine

18 Siehe zum Beispiel Christopher Schwarz: Standhalten, ruhig bleiben, Charakter zeigen, http://www.wiwo.de/erfolg/trends/stoische-philosophie-als-lebenshilfe-standhalten-ruhig-bleiben-charakter-zeigen-/13967532.html (letzter Zugriff: 30. 3. 2017).

Lebensphilosophie. Vielmehr nimmt er das, was die Didaktik unserer Bildungsinstitute gerne „totes Wissen" nennt, als „Wissen der Toten" zum „Bundesgenossen" für die Aufgabe der Haltbarkeit der Zivilisation. In einem Gespräch über die Voraussetzungen und die Folgen des 11. September 2001 und über die Erosion einer kollektiven Begräbniskultur als Symptom gesellschaftlicher Verwirrung im Umgang mit dem Tod spricht er diesbezüglich auch von „mehr Mitbestimmung für die Toten".[19]

Dieses Wiedergewinnen des Alten und seine Verwandlung in jenes Neue, das es selber einmal war, wie Heinrich das in Bezug auf den Umgang mit Geschichte umschrieben hat, ist ein Unternehmen, das vom Prinzip her heroisch zu nennen ist. Damit ist angespielt auf den Herakles-Stoff, an dem Heinrich exemplarisch vorführt, was eine Wissenschaft vermag, die sich ihre Gegenstände nicht durch Kritik vom Leibe hält, sondern die ihre existentiellen Interessen in die Verhandlung eines Stoffes einbringt und ihn zum Bundesgenossen nimmt.[20] Heinrich gewinnt durch die psychoanalytische Arbeit mit dem Heros als einem einerseits autonom-patriarchalen Kraftmeier und andererseits einem in vielfältige Spannungsverhältnisse von Herkunft, Geschlecht und Arbeit eingebundenen und daher von Zerreißungsszenarien bedrohten, zerbrechlichen Menschen, einen Begriff des Heroischen, der die Zweideutigkeit des Zivilisationsprozesses nicht verdrängt und ihr trotzdem nicht ohnmächtig gegenübersteht. Heinrichs Vorlesung *arbeiten mit herakles* erscheint in dieser Hinsicht wie der analytische Kommentar avant la lettre zu Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstands*.

Fruchtbar zu machen wäre Heinrichs Denken von daher vielleicht auch für die Neuorientierung der Gesellschaftskritik, insofern sie sich als Erbin der Aufklärung versteht. Denn die folgenreichen Einschränkungen des Vernunft- und Erfahrungsbegriffs in der Aufklärung, die Heinrich exemplarisch an Kant zeigt,[21] haben einen Realitätsverlust zur Folge, den das kritische Denken immer schmerzlicher zu spüren bekommt. Zu fragen ist beispielsweise, ob nicht der Umstand, dass viele Linke immer wieder dazu neigen, mit der Zeit nach rechts zu wandern, auch damit zu tun hat, dass im linken Denken allzu vieles von vornherein ausgeklammert wird, dass zu vieles unbedacht, das heißt verdrängt bleibt. Denn im Gegensatz zur Rechten, deren Argumentations- und Mobilisierungskraft darin besteht, das Problem der Zweideutigkeit alles Menschlichen mit Spaltungen zu

19 Siehe auch: „Tradition lässt sich als Erweiterung des Wahlrechts beschreiben. Tradition heißt der obskursten aller Gesellschaftsklassen das Stimmrecht zu verleihen – unseren Vorfahren. Tradition ist die Demokratie der Toten. Sie lehnt es ab, sich der kleinen arroganten Oligarchie derer zu unterwerfen, die zufällig zu einem bestimmten Zeitpunkt herumlaufen." (Gilbert K. Chesterton: Die Wildnis des häuslichen Lebens. Berlin 2006, S. 57.) Eine Forderung, die vielleicht unter dem Aspekt der Haltbarkeit der Zivilisation ihren reaktionären Charakter verliert.

20 „Nicht die Versöhnung hat Marx Hegel vorgeworfen, sondern das Misslingen der Versöhnung", schreibt Heinrich in seinem frühen Buch: Klaus Heinrich: Versuch über die Schwierigkeit Nein zu sagen. Frankfurt am Main 1964, S. 23.

21 Klaus Heinrich: vom bündnis denken. Frankfurt am Main 2000, 142 – 146; 208 – 210 und Rolf Bossart: Die theologische Lesbarkeit von Literatur. Studien zu einer verdrängten Hermeneutik. Wien 2009, S. 51 – 56.

lösen, um dann auf die reine Macht von Natur einerseits und Technik andererseits zu rekurrieren, ohne den Preis der menschlichen Vermittlungsanstrengungen in Rechnung zu stellen und die also ihre Zukunftsvision aus der Faktizität des Vergangenen als Siegergeschichte bezieht, muss die Linke eine stets gebrochene, um einiges heterogenere Geschichte – mit all den verdrängten Erfahrungen, den gescheiterten und gelungenen Befreiungsversuchen, Befreiungshoffnungen (wobei solche selbst noch im Schlimmsten in Rechnung zu stellen sind) – mitbedenken und aufheben. Oder anders gesagt: Eine Linke, die sich ihre Theorie- und Politikgeschichte nicht immer wieder neu in ihrer ganzen Zweideutigkeit des Entspringens aus den Ursprungsmächten des bloßen Daseins aneignet, kann weder ihren eigenen Bedeutungsverlust, noch schleichende gesellschaftliche Verfallsprozesse, noch sprunghafte historische Veränderungen verstehen und gestalten. Ihr Wissen über die Gegenwart darf niemals, wie das der Rechten, erkauft sein mit dem Unwissen über die Vergangenheit. Wiederzugewinnen wäre für die Linke mit Heinrich ein Begriff von Tradition, dessen Zweideutigkeit (auch im Sinne Benjamins) zur Bundesgenossin werden kann für die Balancierung der bedrohten zweideutigen Zivilisation und der ebenso bedrohten Einheit der zweideutigen Gattung Mensch.

Joachim Bruhn

Was deutsch ist

Zur kritischen Theorie der Nation

2. erw. Auflage, Winter 2017/18, ca. 250 Seiten, 18 €. ISBN: 978-3-86259-141-1

Adornos bittere Bemerkung, ein Deutscher sei ein Mensch, der keine Lüge aussprechen könne, ohne sie tatsächlich zu glauben, war ein Tropfen auf den heißen Stein des gesunden Volksempfindens. Was als Kritik gemeint war und als Intervention, ist zur "Frankfurter Schule" verkommen und biedert sich an. Die linken Intellektuellen haben das Einfache, das nur schwer zu machen ist – die staaten- und klassenlose Weltgesellschaft – theoretisch liquidiert, damit sie sich endlich, im Verein mit dem Klassenfeind von einst, um die "nationale Identität" sorgen dürfen. Deutschsein, das ist wieder, nach der Methode Goebbels/Weizsäcker, Schicksal und Auftrag zugleich. Und dabei bereitet es doch in Wahrheit gar keine geistige Mühe, auf die Frage, was deutsch ist, die Auskunft zu erteilen: Herrschaft, Verwertung, Vernichtung.

Aus dem Inhalt:

► Vorwort: Manfred Dahlmann: Antideutsch
► Der ganzheitliche Volksstaat und seine Insassen. Volkssouveränität oder freie Assoziation?
► Schlimmer als Mord
► Mord und Totschlag. Konsequenzen der deutschen Einheit
► Nation ist geil
► Unmensch und Übermensch. Über das Verhältnis von Rassismus und Antisemitismus
► „Antiziganismus". Das Programm zum Pogrom
► Das Menschenrecht des Bürgers. Zweihundert Jahre „Freiheit, Gleichheit,Sicherheit"
► Rassismus und sekundäre Humanisierung. Psychologie der Charaktermaske
► „Typisch deutsch". Christian R. und der linke Antirassismus
► Echtzeit des Kapitals, Panik des Souveräns. Über die Zukunft der Krise
► „Nichts gelernt und nichts vergessen". Ein Grundriß zur Geschichte des Antizionismus in Deutschland
► Nazismus als Erkenntnisfalle: Warum Geschichtswissenschaft die denkbar ungeeignetste Methode ist, Auschwitz zu verstehen
► Abschaffung des Staates. Thesen zum Verhältnis von anarchistischer und marxistischer Staatskritik

Uli Krug

Der Wert und das Es

Über Marxismus und Psychoanalyse in Zeiten sexueller Konterrevolution

November 2016, 112 Seiten, 10 €, ISBN: 978-3-86259-124-4

Die Denunziation eines übersubjektiven Zwanges, der sich doch nur in subjektivem Handeln auszudrücken vermag. So wie die Kritik der Politischen Ökonomie das kapitale Subjekt als „Charaktermaske" eines unsichtbaren Zwanges denunziert hatte – in der revolutionären Hoffnung, daß kritischer Begriff vom Subjekt und die kritisierte Subjektivität nicht unmittelbar identisch seien –, so legt die Kritik der seelischen Ökonomie das Zwanghaft-Unbewußte am vorgeblich freien Willen des Individuums bloß – in der therapeutischen Hoffnung, daß seelische Regression ein rückgängig zu machendes je einzelnes Schicksal sei.

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net

Binjamin Segel

Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet

Eine Erledigung (1924)

Sommer 2017, ca. 300 Seiten, ca. 20 €, ISBN: 978-3-86259-123-7

Herausgegeben und kommentiert von Franziska Krah

„Ich habe in der Legende der Weisen von Zion nie etwas anderes sehen können als eine phantastische Ausgeburt maniakalischen Judenhasses, auf den ich mich so wenig verstehe, daß er mich gar nicht berührt, und daß ich wenig geneigt bin, mich überhaupt mit ihm zu beschäftigen. Ihr Buch zeigt mir, welch ein Aufwand von wissenschaftlicher Energie und Akribie sich immerhin empfahl, als es galt, dieser Legende endgültig den Garaus zu machen."

Diese Zeilen richtete Thomas Mann im November 1926 an Binjamin Segel, nachdem er dessen Veröffentlichung "Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet" mit dem optimistischen Untertitel "Eine Erledigung" gelesen hatte. Beinahe drei Jahre arbeitete der jüdisch-galizische Journalist Segel (1866-1931) an der Entlarvung des weltweit bekanntesten Verschwörungsphantasmas. Mit seiner Aufklärungsschrift von 1924 gehörte er zu den Vorreitern einer Kritik des antisemitischen Pamphlets, während die Mehrheit der Intellektuellen eine nähere Auseinandersetzung mit der unrühmlichen Thematik vermied. Segel lieferte mit seiner Abhandlung schließlich nicht nur einen Überblick über die Entstehungs- und Verbreitungsgeschichte der Protokolle, sondern konnte darin auch nachweisen, aus welchen Texten sich die Urheber des Pamphlets bedienten, um den Plan einer vermeintlichen jüdischen Weltverschwörung zu entwerfen.

Mit der Neuauflage von Segels Pionierschrift soll das zeitgenössisch bedeutende Dokument erneut gewürdigt werden, auch wenn mit ihm nicht der von Thomas Mann erhoffte Garaus des Pamphlets erzielt werden konnte. Denn nach wie vor ist die Beliebtheit der Protokolle unter Antisemiten – insbesondere in islamischen Ländern und Rußland – ungebrochen.

Gerhard Scheit

Kritik des politischen Engagements

September 2016, 712 Seiten, Hardcover, 36 €, ISBN: 978-3-86259-128-2

Alle Ideologie beruht auf Verdrängung der Gewalt; noch dort, wo sie Gewalt fetischisiert, bildet der blinde Fleck des Souveräns den Ursprung. Denn ausgeblendet wird ja nicht Gewalt als solche, sondern dass durch sie die Einheit der Gesellschaft erst Bestand hat. An diesem blinden Fleck tritt im Politischen selbst zutage, wie Aufklärung sich weigert, ihre eigenen Bedingungen zu begreifen – darin ist sie zunächst nichts anderes als die frühe Gestalt des Engagements. In dieser ‚Dialektik des Leviathan', wie sie der erste Teil des Buchs im Anschluss an die Dialektik der Aufklärung zu umreißen versucht, erhält die Gegenüberstellung von Hobbes und Spinoza eine Schlüsselrolle. Die These lautet, dass ein kritischer Begriff des Staats ohne die Kritik der spinozistischen Auffassung von Substanz nicht zu haben sei, deren problematische Aspekte nicht zufällig in der französischen (und italienischen) Linken (Althusser, Deleuze, Negri…) wiederkehrten...

Manfred Dahlmann

Das Rätsel der Macht

Zur Kritik Michel Foucaults

Sommer 2017, ca. 250 Seiten, ca. 20 Euro, ISBN: 978-3-86259-139-8

Die vorliegende Arbeit, die als Diplom-Arbeit verfasst und im September 1980 bei Johannes Agnoli eingereicht wurde, war das Resultat einer Auseinandersetzung mit Michel Foucault, der man sich in Berlin Ende der 1970er Jahren nur schwer entziehen konnte.

„Jeder Aussage, gleichgültig, ob sie als Affirmation, als Kritik oder als Negation gemeint ist, liegt ein positiver Gehalt zugrunde. Die Reflexion auf diesen, meist unbewußten Gehalt gibt anderen erst die Möglichkeit, aber auch sich selbst, abgegebene Urteile auf ihren Wirklichkeitsgehalt hin zu überprüfen.

Letzteres will nichts anderes besagen, als daß ein konsequent durchgeführter Skeptizismus sich über die eigene Positivität ebenso hinwegtäuscht, wie jede Form von Partikularismus (Empirismus, wissenschaftlicher Rationalismus und auch der Positivismus à la Foucault) darüber stolpert – und hiermit benenne ich das versteckte Problem in Foucaults Machtbegriff auf allgemeinster Ebene – daß auch noch so vereinzelte Aussagen immer auf eine, in letzter Instanz positiv beschreibbare Totalität verweisen. Die weitgehende Mißachtung dieses Aspektes einer jeden Reflexion auch im Marxismus ist der Punkt, den ich für die Entstehung der Krisen des Marxismus (mit-)verantwortlich mache."

Klaus Thörner

Arbeit macht frei?

Von Luther bis Hitler: Deutscher Arbeitswahn und Judenhaß

Herbst 2017, ca. 200 Seiten, ca. 18 Euro, ISBN: 978-3-86259-140-4

Warum prangte die zynische Parole „Arbeit macht frei" auf den Eingangstoren der Konzentrations-, Arbeits- und Vernichtungslager Auschwitz, Dachau, Sachsenhausen und Flossenbürg? Warum wurden Jüdinnen und Juden vor ihrer Ermordung im Nationalsozialismus oftmals zu sinnlosen Arbeiten gezwungen? Aus welchen Motiven initiierten die Deutschen das Programm „Vernichtung durch Arbeit"? Grundlegend für den deutschen Arbeitsbegriff, der im Zentrum der nationalsozialistischen Ideologie stand, ist die dichotomische Trennung von „schaffenden und raffenden Kapital", sowie „ehrlicher und unehrlicher Arbeit". Lässt sich bis heute ein spezifisch deutscher Antisemitismus, der mit einem spezifisch deutschen Berufung zur Arbeit korreliert, behaupten? Und besteht eine Kontinuität, ausgehend von der Reformation und den Schriften und Predigten Martin Luthers, der dem Volk auf's Maul schaute und bereits 1543 zum Niederbrennen der Synagogen aufrief?

All diesen Fragen versucht, Klaus Thörner, u. a. Autor des Buches *Der ganze Südosten ist unser Hinterland*, in seiner Denkschrift anlässlich des 500. Jahrestages der Reformation nachzugehen.

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net

Nathan Weinstock

Der zerrissene Faden

Wie die arabische Welt ihre Juden verlor

Frühjahr 2018, ca. 350 Seiten, ca. 26 Euro, Hardcover, ISBN: 978-3-86259-111-4

Aus dem Französischen von Joel Naber. Mit einem Nachwort von Tjark Kunstreich

Dass seit der Staatsgründung Israels nahezu die gesamte jüdische Bevölkerung der arabischen Welt, in der ihre Geschichte vielerorts Jahrtausende – und damit weit vor die Entstehung des Islams wie auch des Christentums – zurückreichte, binnen weniger Jahrzehnte vertrieben wurde, ist ein bis heute wenig besprochenes Kapitel der Geschichte des 20. Jahrhunderts. Das Schweigen, das diesen erzwungenen Massenexodus lange Zeit weltweit umgab, ist erst in den letzten Jahren allmählich gebrochen worden. Eine Reihe von Veröffentlichungen hat seither Licht auf den zentralen Aspekt der Geschichte der Juden unter islamischer Herrschaft geworfen: den Dhimmi-Status der nicht-muslimischen Minderheiten.

Eine dieser Arbeiten stellt das Buch *Der zerrissene Faden. Wie die arabische Welt ihre Juden verlor* von Nathan Weinstock dar. Der *ça ira*-Verlag legt mit diesem Werk die erste deutschsprachige Veröffentlichung des 1939 geborenen belgischen Historikers vor, seit 1975 sein Buch *Das Ende Israels?* bei Wagenbach als Übersetzung seines 1969 veröffentlichten *Le Sionisme contre Israël* erschien, von dem sich der Autor inzwischen distanziert und Neuauflagen untersagt hat. Darüber hinaus ist Weinstocks umfangreiches Werk, welches unter anderem Arbeiten zur jüdischen Arbeiterbewegung und kommentierte Übersetzungen aus dem Jiddischen und Hebräischen umfasst, im deutschsprachigen Raum bislang weitestgehend unbekannt. Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil Weinstocks Distanzierung von seinem frühen Werk bislang behutsam beschwiegen und seine neueren Schriften nicht zur Kenntnis genommen worden sind.

Weinstock zeichnet in der im Herbst erscheinenden Studie die Geschichte der jüdischen Bevölkerungen in den aufeinanderfolgenden Imperien der arabischen Welt bis zu ihrer quasi vollständigen Vertreibung nach. Der Autor belegt anhand zahlreicher Quellen, dass die beliebte Rede von der althergebrachten Harmonie zwischen Juden und Muslimen eine Schimäre ist. Die Erniedrigung und Unterdrückung der jüdischen Minderheiten wird in seiner detaillierten Darstellung vielmehr als das Produkt einer Jahrtausende währenden *Wechselwirkung* zwischen christlicher und islamischer Herrschaftssphäre erkennbar, in deren Geschichte der Import der Topoi des modernen Antisemitismus in den Orient lediglich das vorletzte Kapitel darstellt.

Der Titel, dessen französische Originalausgabe 2008 und der in einer hebräischen Übersetzung 2014 in Israel erschienen ist, wird von Joel Naber ins Deutsche übertragen und von Tjark Kunstreich um ein biographisches Nachwort ergänzt.

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net

In eigener Sache

Mitgliedschaft beim Institut für Sozialkritik Freiburg (ISF) e.V.

Das Institut für Sozialkritik Freiburg (ISF) e.V. ist der gemeinnützige Verein der Inititative Sozialistisches Forum (ISF), dessen Zweck darin besteht, die materialistische Aufklärung finanziell zu unterstützen, insbesondere die Veranstaltungen des Jour fixe und die Veröffentlichungen des ça ira-Verlags. Die Mitgliedschaft (ab 15 € im Monat) beinhaltet den kostenlosen Bezug aller Neuerscheinungen des ça ira-Verlags (einschließlich der Zeitschriften sans phrase und Pólemos), dazu die Möglichkeit, alle bereits publizierten Titel mit einem Rabatt über 50% zu beziehen. Zudem können Mitglieder über das Verlagsprogramm auf der jährlichen Versammlung diskutieren und beschließen.

Jede bisherige Revoltbewegung war unmittelbar zugleich eine Bewegung der Aufklärung und Kritik. Unter dem Bann der Ideologie jedoch wurde das Wissen zur Theorie degradiert und das Handeln zur Praxis. Die Bücher des ça ira-Verlages sollen ein Beitrag sein, das Verhältnis von Wissen und Handeln unter den Bedingungen der postnazistischen Kapitalvergesellschaftung als Verhältnis von Kritik und Krise darzustellen.

Sie können den Antrag auf Mitgliedschaft unter www.ca-ira.net finden und digital ausfüllen.

Der Jour Fixe der Initiative Sozialistisches Forum

Die in Freiburg seit 1982 stattfindenden Vortragsveranstaltungen des Jour Fixe stehen allen offen, die sich in kollektiver Reflexion ihres Interesses an sozialrevolutionärer Emanzipation versichern wollen, gleich, ob als Publikum oder Referent. Wer als Einzelner oder Gruppe dies Angebot nutzen möchte, möchte sich in Verbindung setzen. Viele Referentinnen und Referenten stehen zum Vortrag in anderen Städten zur Verfügung – gerne stellen wir den Kontakt her. Die Veranstaltungen finden während des Semesters vierzehntägig statt. Das Programm findet sich ebenfalls auf unserer Website.

ça ira-Verlag
postfach 273
79002 freiburg
tel.: 0761/37939
fax: 0761/37949

info@ca-ira.net
www.ca-ira.net